DR. CARLOS A. DISANDRO

LA HEREJIA JUDEO - CRISTIANA

EDITORIAL STRUHART Y CIA.

CARLOS A. DISANDRO

La Herejía Judeo-Cristiana

Tres Respuestas Doctrinales

EDITORIAL STRUHART & CIA.

LA HEREJIA JUDEO-CRISTIANA
Tres Respuestas Doctrinales

Tres estudios integran este volumen, consagrados sustancialmente a definir y refutar la herejía judeo-cristiana, vigente hoy en la Iglesia, tanto en el marco doctrinal, como en el ejercicio de las nuevas tendencias "pastorales". Se inicia el tomo con el trabajo titulado **Helenismo, Judaísmo, Cristianismo** *(1964), redactado como respuesta al entonces obispo titular de Avellaneda (Argentina), cabeza de una vanguardia nefasta para la Fe. Todavía no se había clausurado el concilio Vaticano II, cuyos trasfondos e implicancias expusimos en otros trabajos y en numerosas clases y conferencias. Mantengo en lo sustancial el texto de 1964, difundido en dos ediciones precarias y limitadas..*

El segundo estudio, titulado **San Esteban Protomártir,** *es una respuesta al cardenal J. Daniélou, S. J., entonces prepotente jesuita, mimado en Roma y en todo el mundo, tanto por los sedicentes "tradicionalistas" como por los larvados o explícitos "progresistas", consejero conspicuo y poderoso del papa Montini, sostenedor público de herejías como aquella tan peregrina y estúpida de identificar* **pecado original** *e* **idolatría.** *El trabajo fue redactado en 1972, en ocasión del viaje de Daniélou a Buenos Aires, leído en diversas ocasiones y finalmente editado de modo paupérrimo y limitado. Un camino ha hecho sin embargo,*

y espero que San Esteban lo haga refulgir en todo lo que sea fiel a la **parádosis** *(tradición) de su incomparable testimonio. Daniélou murió después en circunstancias incomprensibles, pero desde luego contrapuestas a las del martirio de San Esteban, cuyo negador fue con toda su inflada y falsa ciencia de la antigüedad cristiana. Quiero subrayar sin embargo que mi combate contra la herejía judeo-cristiana de este nefasto jesuita comienza mucho antes del concilio, en el último lapso del pontificado de Pío XII.*

El tercer capítulo, inédito hasta ahora, y concluido en lo sustancial en 1975, se titula **Mysterium Ecclesiae,** *y es una respuesta al cardenal F. Seper (que presidía el ex Santo Oficio), a propósito de un documento, tenido por explícito testimonio de la Tradición. El lector advertirá en el análisis que le propongo cuál es la medida de esa supuesta* **traditio: ¿parádosis** *o traición?*

Un hilo temático vincula los tres capítulos, redactados por estímulos diferentes, pero atenidos a la congruencia de las Fuentes incambiables; ese hilo se configura en el título del volumen **La Herejía Judeo-Cristiana,** *cuyo subtítulo* **(Tres Respuestas Doctrinales)** *procura ubicar la trama conceptual en el nivel de un debate, evitado y negado hoy por la secta, precisamente judeo-cristiana, que inviste la totalidad de los poderes eclesiásticos, ejerce la totalidad de las funciones docentes y pastorales, dirime como cómplice intramundano la totalidad de los vínculos temporales y políticos, persigue a los* **Fieles** *(es decir a la* **Fe***), dentro de la Iglesia, con la absorbente* **arquilatría** *(adoración de la autoridad), írrita por otro lado en la sede romana vacante, en la cabeza de los episcopos depuestos, en la barbarie subversiva de mul-*

titud de clérigos ignorantes; o fuera de la Iglesia, en las potencias esclavistas de uno y otro signo, pero que convergen en el judeo-cristianismo de la hoz y el martillo.

Quiero pues en este prólogo ratificar mi horizonte doctrinal, en medio de un despiadado combate impuesto por la traición doctrinal de los obispos. Asumo tal ratificación **in vitam aeternam**, *pero declaro que si hay en ella algún dato que contradiga la* **íntegra** *Tradición de la Fe, lealmente entendida, lo doy por excluido, como inevitable error humano.*

En primer lugar, fundamento fundante de la Iglesia es el Culto Mystérico, la Acción Sacra, no la Biblia, que siendo el nivel más relegado del Mysterio de la Encarnación del Logos, no puede gobernar la Vida de la Iglesia.

Por tanto, una filología bíblica de inspiración judía, o judeo-cristiana, como la que combatieron, desentreñaron y abatieron los Santos Concilios hasta el siglo VII, y los Santos Padres, en el mismo lapso, es un poderoso veneno contra la Vida de la Iglesia.

Semántica judía y semántica cristiana divergen radicalmente, lo que explica la perspectiva de un San Esteban, un San Ignacio de Antioquía, un San Jerónimo, un San Juan Damasceno. Todo término medio es incompatible con la Fe, y naturalmente herético **ab initio**; *todo término medio se inclina semánticamente al judaísmo y destruye entonces la vigencia* **temporal** *del Mysterio Sacramental de la Iglesia.*

En fin, la semántica helénica, en el estricto sentido lingüístico, es el campo de inserción histórica del Mysterio Teándrico, a nivel del soplo significante (Cf. el volumen **Filología y Teología**, *cap. IV).*

La paz **religiosa** *y* **política** *del mundo depende de la*

"recognición" mística, teológica, histórica de cada campo semántico, el de la Iglesia Teándrica y el del Judaísmo Yawista (o de otras orientaciones).

Tales tesis se aplican desde luego a planos o acontecimientos concretos, de los que me he ocupado durante veinticinco años en la revista **La Hostería Volante**, en otras publicaciones (por ej. **Theomorfismo y Sociomorfismo en la Iglesia**) y en numerosas clases y conferencias. Quiero también sistematizarlos para claridad fiel de los que lean este volumen, acepten o contradigan lealmente lo que aquí disciernan.

El Concilio Vaticano II, sin fundamento doctrinal coherente con la Tradición, es en la actualidad **modelo** de judeo-cristianismo, **modelo** de cambio semántico, que desde la **pastoral** afecta la semántica de la Fe. Es pues herético y contrario a la Fe Teándrica.

Supuesto que Montini hubiera investido las condiciones **completas** para una elección que justificara su legitimidad, se transformó en **papa haereticus**, al signar tal concilio del judeo-cristianismo, herejía **completada, perfeccionada** y **consolidada** en el lapso 1965-1975, según numerosísimos actos de una autoridad, írrita desde luego, pero cuyos lineamientos doctrinales y prácticos **amplían, profundizan** y **expanden** la herejía judeo-cristiana en la Iglesia y en el mundo.

En este contexto destaco el **novus ordo Missae**, que es simplemente la abolición del Sacrificio del Altar, según la perspectiva del judeo-cristianismo. Carece por cierto de valor en cuanto emana de una autoridad inexistente, de una función pontifical usurpada, pero es al mismo tiempo inaceptable por su contextura propia que

al transformar la norma del Culto Mystérico, transforma la norma de la Fe Teándrica.

Finalmente según la tesis clásica en la Iglesia desde los debates de la Edad Media hasta el siglo *XVI,* **papa haereticus depositus est**. *San Roberto Bellarmino fija claramente esta posición en su Tercera Controversia,* **de summo pontifice**, *según esta aserción: un papa herético cesa de ser papa y miembro del cuerpo de la Iglesia, y por lo mismo puede ser juzgado y castigado (R. Bellarmini,* **De Controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos**, *Ingolstadii, 1587. III vol. IV, lib. II, c. 30, pág. 319). La sede romana* **está vacante** *pues; tiranizada empero ha impuesto como todo tirano la* **arquilatría** *al cuerpo de los obispos.*

Los templos están vacíos y el pueblo fiel es inficionado por la herejía judeo-cristiana de un Montini, un Daniélou, un Seper, etc. La Iglesia se encuentra en dramática y terrible oscuridad. En ella los que son llamados al "combate de la Fe" deben hacerlo en el estilo de San Atanasio, San Jerónimo, San Juan Crisóstomo, San Juan Damasceno. En esa perspectiva coloco mi modesta y falible palabra, muy falible ¡hélas! pero ilustrada por la certidumbre de la Fe y por una búsqueda incansable y **leal** *en las Fuentes de la Tradición.*

Una última observación en este prólogo ya demasiado extenso. Podemos sistematizar las herejías según tres perspectivas coherentes y discernibles en dramáticos acontecimientos del mundo cristiano: trinitaristas, cristológicas, eclesiológicas. Desde el siglo *XVI nos encontramos inmersos cada vez más en una vasta herejía* **eclesiológica**, *por donde el judeo-cristianismo afecta la Cristología y la Triadología, imponiendo una* **corrupción**

e involución *doctrinal, que preludia la paulatina extinción de la Fe. Por eso es de suma importancia recuperar la doctrina de los Santos Padres que combatieron áspera-mente hasta el siglo VII el flujo y reflujo del judeo-cristianismo y clarificaron la semántica de la Fe, dramá-ticamente victoriosa en los grandes concilios. De todas maneras subrayo como siempre que sólo intento un acto* **de pensar** *incontaminado y sublime, para que otros al re-chazar, refutar o aceptar lo que aquí se afirma o niega, reconquisten a su modo y con su estilo los* **sapientum templa serena**, *en cuyo asilo diáfano el hombre siendo más pensamiento fundante está más cerca del Logos, y por tanto de la Triunidad insondable y beatísima.*

CARLOS A. DISANDRO

HELENISMO, JUDAISMO, CRISTIANISMO

(Respuesta a Monseñor J. Podestá)

I

El origen de estas páginas es una disertación, pronunciada durante mi curso en el Centro Platense de Estudios Universitarios, a fines de 1964. Me encontraba tratando el tema "Humanismo: fuentes y desarrollo histórico", en los capítulos correspondientes al "hombre cristiano", cuando apareció en el diario *El Día,* de La Plata, del 8-IX-64, un resumen amplio de la conferencia pronunciada por Mons. J. Podestá, obispo de Avellaneda, en la sociedad "amigos de la Universidad hebrea de Jerusalén". Como el contexto de la conferencia tocaba algunos puntos, incluídos precisamente en mi temario del año 1964, y ante la pregunta de varios de los asistentes y alumnos, aproveché para hacer algunas puntualizaciones doctrinales e históricas, señalando desde luego mi interpretación personal. Posteriormente otros actos y declaraciones de Mons. Podestá han venido a subrayar esa línea doctrinal, explícita en su conferencia y anticipada ya desde 1963, por sus relaciones con el Rotary Club o sus declaraciones en cuanto a ciertos temas conciliares. Para esas últimas actitudes de Mons. Podestá nos fundamos en las notas del diario *La Nación,* del 18-IV-65,

y del diario *La Prensa*, del 14-IV-65. Subrayo estas circunstancias, para destacar nítidamente dos cosas:

La primera: no pretendo invadir en absoluto la jurisdicción de Mons. Podestá, ni señalarle ningún camino en nada. Ello sería ridículo y sin sentido. Coloco los problemas doctrinales en el nivel de las "cuestiones disputadas", donde todo se mide según la verdad, según la inteligencia crítica de la tradición y según el conocimiento más o menos completo de las fuentes.

La segunda: ciertos planteos y muchas actitudes de Mons. Podestá comportan inevitablemente de mi parte una absoluta discrepancia con sus criterios "político-temporales", con su alianza con poderes e instituciones concretas, con las soluciones empíricas que de allí podrían seguirse. Y esto es desde luego algo perfectamente lógico. Quiero subrayar sin embargo que si bien no pretendo darle normas prácticas y políticas a Mons. Podestá —que él se arregle con sus soluciones y sus amigos— un derecho elemental y primario me asiste en este aspecto: el derecho que tenemos los civiles a constituir la *Res Publica* (la Nación y el Estado) según los rectos principios de la razón y según las verdaderas fuentes de nuestra tradición, o según un principio nuevo que no contradiga esas instancias. Por ello si Mons. Podestá quiere dar soluciones políticas, económicas sociales, etc. de corte cristiano-progresista, en alianza con el Rotary, la Masonería, o con lo que fuere, es cosa de su incumbencia; pero nosotros tenemos el derecho de señalar las graves consecuencias de semejantes soluciones *en cuanto a la perduración y continuidad de la Nación Argentina.* Por tanto no hay tampoco en este segundo aspecto ningún conflicto con ningún nivel de la autoridad que

inviste, para bien o para mal del *país,* Mons. Podestá.

Se trata de hacer efectivo en ese orden *temporal,* y en el nivel de sus vínculos con la Iglesia, el gran principio del Concilio de Calcedonia (año 451), aplicado a las relaciones, vínculos, contraposiciones o conflictos entre el poder político y el poder eclesiástico: *unión sin confusión, distinción sin separación.*

No hay pues en ninguno de los aspectos señalados, el doctrinal y el político, otro propósito que el de *esclarecer, profundizar y proclamar* como verdad lo que por largo estudio y probada lealtad considero objetivamente válido y fundamental, sin otro norte que el bien de la patria. Me apoyo además en *toda la tradición,* sin "idolizar" el pasado, pero al mismo tiempo sin aceptar el progresismo teológico-filosófico de estos últimos decenios, que *rechazo de plano críticamente y teológicamente, es decir, en el orden de la Fe.*

He mencionado inicialmente las fuentes de mi información. Podría ocurrir que ellas fueran incompletas, truncas, o simplemente aviesas. Por eso mismo, entre la disertación o clase oral y su publicación he dejado pasar un tiempo prudente, esperando una rectificación, o por lo menos algunos otros elementos que me permitieran corregir o relegar definitivamente mis apreciaciones. Ellos no sólo no se han presentado, sino que el panorama se ha visto completado en la línea de lo que considero un nefasto progresismo, capaz de destruir los cimientos de la sociedad cristiana (si algo queda de ella), o incapaz de construir el mundo nuevo, que quería Pío XII.

Declaro que me someto a *toda la enseñanza de la Iglesia,* y si hay en estas páginas algún principio, desarrollo o conclusión que contradiga esa enseñanza, lo doy

por no existente. Declaro que en el nivel de las soluciones *políticas* (que pertenece sustancialmente a la esfera creadora de la mente civil), pretendo una sociedad, una nación y un estado, que recupere una *total soberanía sin reticencias*, en cuyo marco las actitudes concretas de Mons. Podestá, sus soluciones temporales, plantearían gravísimas cuestiones de jurisdicción, en la medida en que ellas configurarían un *proceso de conflicto político-eclesiástico*, de consecuencias incalculables.

Creo ser leal con los principios que he sostenido siempre en mi actividad docente y política; creo ser franco y sin equívocos —al pan pan, y al vino vino— respecto de actitudes concretas, opinables y discutibles siempre. Espero que esta respuesta sirva al menos para *esclarecer*, aunque en las actitudes prácticas Mons. Podestá esté en una ribera y yo en otra, signo inconfundible de estos tiempos trágicos, que preanuncian inevitablemente otros desgarramientos más dolorosos. La publicación de mi conferencia inaugural en el Instituto de Cultura Clásica "Cardenal Cisneros", titulada "Tradición, creación, renovación" (La Plata, 1965) profundiza algunos de los temas esbozados aquí y da fundamento a mi posición "tradicionalista".

Sé que esta y otras publicaciones darán motivos a mis poderosos adversarios a multiplicar las insidias y las tergiversaciones: he sido primero llamado "fanático" e "iluminado"; luego "hereje", "ultramontano", "cismático", "montanista", etc. etc. Probablemente quienes diseminan tales calificativos no saben qué significan esos términos; lo único que les preocupa en estos momentos de general "ecumenismo" es separar a los que son fieles de alguna manera a posiciones perfectamente tradicionales y ló-

gicas. Estos no caben en la "apertura", y deben ser irremisiblemente condenados, separados y perseguidos... Pero todos podemos tener una llamada interior; en mi caso, ella habla un lenguaje alertador y me advierte: *sprich und bekenn* (Habla y proclama), sin orgullo, pero sin *miedo*. Y toda mi modesta obra, en su concreta precariedad humana, es signo de mi fidelidad a esa voz, indefectible e indominable.

II

Para sintetizar mejor las cuestiones fundamentales que promueven esta respuesta, me parece oportuno enumerar, a modo de proposiciones o tesis, las afirmaciones más importantes, implícitas o explícitas, en las palabras o declaraciones de Mons. Podestá, y al mismo tiempo señalar las consecuencias que entrañan algunas de sus actitudes de conciliación y alianza con la masonería y el rotary, en cuanto a la vigencia de una verdadera política nacional. Es posible desde luego que dicha enumeración o formulación —tal como se las hizo en los debates doctrinales de Europa hasta el siglo XVII— no coincida a veces con la *intención* del responsable de tales proposiciones. Pero aquí no es problema moral de *intención —que no me compete en absoluto ni mentar ni examinar—* sino problema *intelectual*, en tanto que esas proposiciones, objetivamente hablando, corresponden a una dimensión especulativa y doctrinal. Tampoco tengo en cuenta las circunstancias ocasionales en que se produjeron; y si en algunos momentos, por la manifiesta tendencia sociológica y progresista de Mons. Podestá, algunas afirmaciones cobran el estilo de un "slogan", para

uso de la "masa" cristiana o a cristianizar, ello no nos exime de desentrañar ciertos presupuestos doctrinales. En la necesidad de *objetivar* las afirmaciones, sus fundamentos y sus conclusiones, no tengo más remedio que *configurar un esquema*, mediante esas tesis o proposiciones, y examinarlo a la *luz de toda la tradición* y de los más acabados documentos de la fe y la razón. Hay además, desde luego, un margen personal de apreciaciones y valoraciones que es lo que da otros fundamentos a una "cuestión disputada", y permite esclarecer los más arduos problemas de la mente cristiana.

He aquí pues la enumeración de esas proposiciones o tesis:

1) El fundamento absoluto del Cristianismo y de la cultura occidental es el concepto de Dios creador, del Dios único, del Señor, concepto de origen judaico.

2) El principio de elaboración especulativa de esta noción está en Maimónides, que es colocado en instancia más importantes que San Pablo, San Agustín, San Basilio, San Atanasio, San Buenaventura, Santo Tomás, etc.

3) La religión judía y la religión católica son la misma religión de amor.

4) Sin embargo, ha habido ciertos principios de orden religioso católico que podrían considerarse respaldo o por lo menos motivación para una actitud antisemita y para una persecución de los judíos.

5) Antes los sacerdotes hablaban de "almas". Ahora nosotros hablamos de "hombres" ¿Para qué está el cura? Para ganar hombres, no almas. También se decía: "hay que ganar el cielo". Dios no nos creó para el cielo. Hoy decimos que hay una misión en la tierra. Si no se ha trabajado aquí para hacer una tierra mejor, no se puede

hablar de ganar el cielo. (He preferido transcribir textualmente este largo párrafo, *La Nación*, 18-IV-65, que para colmo de contradicciones o de signos ambivalentes, se publica el *Domingo de Resurrección*, del año de *Gracia* 1965).

6) Es posible una relación y una alianza con el "rotary club" y la *masonería*, y hay que empezar a buscar las formas prácticas de realizarlas.

7) Y como es de suponer que su canciller (de la curia de Avellaneda, Argentina), el R.P. José Benesch, ha llevado su pensamiento (el del obispo) a la tenida blanca de la Masonería argentina, de la calle Cangallo 1242, hay que distinguir en la historia de la Iglesia, su época imperialista y conquistadora, que trajo un ritmo de retraso respecto de la civilización y de la ciencia. Hay que poner la Iglesia a tono con los exigencias del siglo XX.

Es fácil comprender que estas siete proposiciones o tesis —con sus correspondientes actitudes prácticas, que Mons. Podestá se encarga muchas veces de subrayar— involucran, ya sea en sus presupuestos, ya sea en sus consecuencias, multitud de cuestiones, que no tratamos de dilucidar aquí. Y si de alguna cosa hay que estarle agradecido al obispo de Avellaneda, es que nos presenta una imagen muy clara de un cristianismo, reducido y disuelto en sus antecedentes judaicos, o de un cristianismo y una Iglesia convertidos, según su imagen sociológico-pastoral, a una conciencia de masas, radicada en la tierra, es decir, la de un cristianismo socializante y marxistoide, o en todo caso francamente "progresista" y tal vez "teilhardista".

La refutación teórica de tales presupuestos, tesis y

conclusiones, es relativamente fácil; no lo es en cambio el enfrentamiento a sus actitudes prácticas, por la absoluta imposibilidad de operar en el marco de las circunstancias presentes del catolicismo argentino. Pero este es otro capítulo que nos apartaría del tema fundamental.

III

Hay en la conferencia de Mons. Podestá, en el ámbito de la asociación pro-universidad hebrea de Jerusalén algunos detalles que revelan la atmósfera del disertante y que explican, psicológicamente (*como dicen ahora*) ciertas exageraciones lamentables, en cuestiones que atañen a la inteligencia y al saber de la tradición. Por ello, las experiencias personales de Mons. Podestá —según el contexto del diario *El Día*, 8-IX-64— suscitaron ante los oyentes una imagen equívoca de la Iglesia y de los católicos "pre-conciliares", en cuanto a las supuestas persecuciones a los judíos, aquí y ahora. En este sentido, hay que rechazar en forma absoluta las apreciaciones de Mons. Podestá, que nos investirían de una conciencia de culpabilidad, en tanto que católicos y en tanto que argentinos, y que personalmente considero peligrosa y dañina. En esa atmósfera se explican, anímicamente, las extrapolaciones de Mons. Podestá en el orden doctrinal y especulativo, o en la consideración y análisis de las fuentes religiosas y filosóficas. Pero esta explicación de un hecho normalmente humano, no quita en absoluto objetividad a ninguna de las tesis enumeradas. Subrayo,

claro está, que el planteo del obispo en cuanto a las relaciones de judíos y cristianos es confuso, equívoco y malsano. Ese planteo lleva al disertante a elucubraciones que comprometen la coherencia de la *tradición*; de esas elucubraciones desciende nuevamente a otros planteos, que de ningún modo entrañan la auténtica clarificación de las relaciones de las comunidades religiosas en el mundo de hoy (clarificación que nadie rechaza y que todos desean normalmente). Pero tal clarificación no resulta en absoluto de los principios y conclusiones de Mons. Podestá. Me parece oportuno por eso transcribir la carta de un judío piadoso, que señala desde su ribera, la misma complejidad de señalo ahora desde la mía. Fue publicada en el **Jewish Chronicle**, de Londres, el 23-II-64, firmada por el rabino S. Warshaw, de Middlessex (Inglaterra), y dice así:

"I must register my amazement at the item printed " in your last week's issue reporting that the Roman " Catholic Bishop of Jamaica spoke from the pulpit of " the Shaare Shalom Synagogue of Kingston".

"However well intentioned be the motive of the " rabbi of the Kingston Synagogue in encouraging closer " relations between Catholic and Jews, does he really " believe such results can be achieved by such an inno- " vation which, apart from being a violation of Jewish " law, is at the same time a logical absurdity? For howe- " ver eloquently Jewish or Gentile apologists may plead " that the Jew and the Christian really worship the same " God, such a declaration is utterly false and misleading".

"The truth is that we acknowledge entirely irrecon- " cilable deities and no amount of casiustic thinking can " effect an identity between them. The trinitarian doc-

" trins of Christianity are diametrically opposed to the
" God of Israel, wich is an indispensable attribute of
the Jewish faith. The rejection, by the Christian Church,
" of the Old Testament in favour of a "new" religion and
" saviour strikes at the very basis of the Jewish credo
" which declares in Maimonides' 13 Principles of Faith
" that **this Thorah of ours will never be altered, nor will**
" **there ever arise another Thorah or teaching from the**
" **Creator, blessed be His name**".

"It is for such reason that I strongly deprecate all
" such forms of religious, as opposed to social experiments at artificial fraternisation as being dishonest and
" harmful attempts to achieve a forced identity of spiri-
" tual aims which has no basis in reality". (Ver la traducción en el capítulo IV).

Afirma textualmente el señor obispo de Avellaneda al entrar ya más en sus temas: "En la historia de la hu-
" manidad el pueblo judío tiene una significación espe-
" cialísima; es el pueblo que **conquistó** y **mantuvo** el
" concepto fundamental de la vida humana, que es el
" concepto del Dios único y del Dios creador". (*El Día*, 18-IX-64. **La negrilla** es nuestra, aunque en la exposición el disertante lo subrayó de diversos modos).

Hagamos a un lado la cuestión de saber si es posible involucrar en la expresión "pueblo judío", hebraísmo anterior a los siglos V y VI a.C. y judaísmo posterior y hodierno. Mons. Podestá, con una rapidez que lo lleva a contradicciones insalvables supone al parecer que esta distinción carece de importancia, y se maneja con buen criterio "nominalista" con el "flatus vocis" **pueblo judío.** Pero le señalo que Orígenes y Eusebio de Cesárea habían adelantado una interpretación absolutamente importante

para este problema (Cf. Jean Sirinelli, **Les vues historiques de Eusèbe de Césarée,** Paris, 1961). Además en lo que atañe a las relaciones de "judíos" y "cristianos" hasta el siglo V, las investigaciones de Marcel Simon, profesor de la Universidad de Estraburgo contradicen en absoluto algunas afirmaciones de Mons. Podestá (Cf. **Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain.** E. de Boccard. Paris 1948, 475 págs. y abundante bibliografía sistemática. Este libro con su **Ergänzungsheft** de 1962 pone al día muchas cuestiones controvertidas y difíciles).

Pero en todo caso la tendencia del disertante a componer "slogans" detonantes, conduce a equívocos y contradicciones más estridentes aún. En primer lugar, el pueblo **hebreo** —y subrayamos este adjetivo— no conquistó nada en ese nivel a que se refiere el obispo de Avellaneda, pues *se le dio*. En segundo lugar, en lo que atañe a la continuidad de eso que *se le dio*, habría que estudiar precisamente la disyunción de **hebraísmo** y **judaísmo,** la corrupción de éste, y el advenimiento del Cristianismo que no admite *una explicación genética historicista*, como la que maneja constantemente Mons. Podestá.

En una palabra, o bien aceptamos el criterio de la *revelación,* es decir, Dios *re-vela,* pues de otra manera estamos enfrentados con un crudo nominalismo que *desfonda ab initio nuestra fe*. Pero si Dios *re-vela,* ¿qué conquistó el pueblo "judío"? O conquistó, y no hay revelación; o hay revelación, y no conquistó. Para nosotros vale la segunda proposición: *hay revelación ex deo.* Y de aquí hay que partir entonces para concebir el *Problema religioso* del Cristianismo en tanto que ruptura

y disyunción absoluta (tal como con claridad lo expone el rabino inglés citado).

El obispo de Avellaneda en cambio, propenso a forjar ciertas fórmulas nominalistas, que pudieran colocarnos "en perspectiva ecuménica", sin mayor contenido doctrinal, o de un contenido contradictorio y confuso, parece afirmar otra cosa distinta a la revelación.

En segundo lugar, dice Mons. Podestá, "mantuvo". Ya sabemos cuales fueron las **tensiones** dentro del pueblo "judío": las del profetismo y la realeza, las de la conducción teocrática de Israel, las del sacerdocio, etc. En el marco de esas tensiones precisamente *no mantuvo*, y por ello se produjo la corrupción que el Señor denuncia con tan terribles términos según el cap. 8 de San Juan (entre otros textos importantes del *Nuevo Testamento, que no pueden ser borrados ni cambiados*). Uno de los motivos del Evangelio de San Juan es proponernos este *misterio*: la disyunción entre *el judaísmo y Jesús, entre la Sinagoga y la Iglesia, disyunción definitiva y total.* Precisamente esto no significa "mantener", sino "negar".

La confrontación entre "judaísmo" (que nosotros interpretamos como la **desviación, corrupción y muerte** definitiva del hebraísmo) y "cristianismo" se produce de una cierta manera en el cap. 6 de S. Juan, después, de la multiplicación de los panes; allí se advierte claramente la distinción entre la figura y la realidad, entre este **pan y el maná** del desierto, con lo que San Juan retoma la confrontación entre Jesús y Moisés, anticipada en el Prólogo. Inmediatamente sigue el diálogo con los judíos en Cafarnaum (VI. 25/sgs.): Respondit eis Iesus et dixit: Amen amen dico vobis: quaeritis me non quia **vidistis signa**, sed quia manducastis ex panibus, et saturati estis.

Operamini non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam, quem Filius homini dabit vobis... Dixerunt ergo (iudaei): Quid faciemus ut operemur opera Dei? Respondit Iesus et dixit: *hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille*... El diálogo sigue cada vez más tenso y más dramático (en doble sentido de la "ruptura" y de la "re-velación"), hasta la paradójica afirmación de Jesús: *non Moyses dedit vobis panem de caelo*, sed *Pater meus* dat vobis panem de caelo *verum*.

Aquí empieza, en el característico estilo de la "contaminatio", o de la disyunción y alusión temática (estoy utilizando lo que tiene de bueno la escuela filológica y crítica, llamada **Formgeschichtliche Schule**), ahí empieza otro trasfondo de la *re-velación*. Porque al parecer podrían seguir hablando de la misma cosa; pero S. Juan pasa en realidad a otra en una especie de comparación implícita y *esclarecedora*. Jesús habla de otra cosa, pero los judíos (**oi ioudaioi,** como dice S.J. con ciertos matices muy particulares de disyunción y enfrentamiento. Para este problema Cf. Kittel, Vol. III, pág. 382/sgs.), no lo siguen, no lo pueden seguir, o no lo quieren seguir.

"Pues —sigue el texto— el Pan de Dios es el que "desciende del cielo, y da vida al mundo". Jesús se identifica con "el pan de vida" y su revelación se orienta hacia el tema de la "resurrección". Los judíos murmuran, cada vez con mayor intensidad e incredulidad (Sed dixi vobis quia *et vidistis me et non creditis*). Mons. Podestá dice: "conquistaron", no es verdad; "mantuvieron", no es verdad *en la perspectiva de San Juan, prout dixerunt patres et doctores sanctae ecclessiae.*

Sigue el texto con el tema del Pan y de la Carne: "Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum

" et panis quem ego, dabo, caro mea est pro mundi vita", lo que provoca nuevamente la discusión entre los judíos. Debemos examinar todo el desarrollo compositivo que arranca desde la multiplicación de los panes y culmina sin duda en el gran discurso del cap. 8. De esta manera sin extraviarnos en el positivismo filológico de un Loisy, y sin diluirlo en falsas tendencias espirituales y "ecumenistas" recuperamos o advertimos el *designio* del evangelio (tal como lo busca en el fondo la **Formgeschichtliche Schule**), y haremos converger *tradición y filología.*

En el cap. 8 la tensión entra en una etapa *definitiva* y *violenta*: "Yo soy la luz del mundo... Vosotros juzgáis según la carne (12/15)". Esta última sentencia podría ser la connotación del **judaísmo**, que nosotros entendemos como *corrupción del hebraísmo,* el cual sería a su vez la convergencia de *Abraham y Melkisedec.* Vosotros juzgáis según la *imagen* (judaísmo) y no según la *semejanza,* según la *figura,* y no según la *realidad,* prolongando en este sentido la reflexión de los S. Padres.

Jesús les reprocha que no escuchan su *palabra,* y que en consecuencia *no son hijos de Abraham* (es decir, no son *hebreos, hijos de la fe,* sino *judíos, hijos de la carne*). Y viene enseguida este texto importante (que no es de suponer sea para Mons., fundamento del antisemitismo): "Dicit eis Iesus: Si filii Abrahae estis, opera
" Abrahae facite. Nunc autem quaeritis me interficere...
" vos facitis opera patris vestri... Si Deus pater vester
" esset, diligeritis **utique me**. Ego enim ex Deo processi
" et veni... Vos ex patre diabolo estis: et desideria patris
" vestri vultis facere. Ille homicida (anthropoktónos) erat
" ab initio, et in verite non stetit: quia non est veritas

"in eo: cum loquitur mendacium ex propriis loquitur, "quia mendax est, et pater eius" (39/44).

El tema de la "anthopoktonia" (en sus niveles celestes, preternaturales, o terrestres y caínicos) abre un nuevo sesgo en las intenciones revelatorias y didácticas de S. Juan. Y en esas intenciones, la *disyunción respecto de los que no mantuvieron es definitiva también*. (Para muchos temas en el análisis del IV Evang. hemos tenido en cuenta el magnífico libro de C. H. Dodd, **The interpretation of the fourth Gospel**, Cambridge University Press, 1958, 478 págs.).

IV

Sigue Mons. Podestá afirmando que "el concepto fundamental de la vida humana es el concepto del Dios único, y del Dios creador". Naturalmente el señor obispo de Avellaneda extrapola nuevamente para hacer del *judaísmo el principio sine qua non de nuestra mente; de nuestra espiritualidad, y de nuestra cultura* (Sobre estos temas me he extendido con una cierta amplitud en mi libro "Las Fuentes de la Cultura", La Plata, 1965).

Aquí sólo quiero subrayar por mi parte que la vida humana en cualquiera de sus formas y niveles reconoce *como único fundamento el misterio de la vida intratrinitaria,* cuya revelación constituye en esencia el contexto neotestamentario y cuya *realidad* (en el sentido de Dom Odo Casel) es el fundamento del Misterio de la Iglesia (como lo muestran con bellísima perspectiva el P. Clerissac, O.P. y el P. Vonier, O.S.B.). Aquí pues se presenta la verdadera y absoluta disyunción entre *judaísmo y cristianismo, la novedad absoluta de éste, incluso en la perspectiva de la creación* (cuyo problema o esquema formula en forma restringida Mons. Podestá). Y así se ha operado, por otra parte, *la inteligencia cristiana,* a través de

los *grandes concilios y en la elaboración del pensamiento especulativo desde Orígenes a Santo Tomás.*

Si hacemos la confrontación entre monoteísmo semítico (hebraico-musulmán) y monoteísmo heleno-cristiano (cuyas perspectivas se prolongan precisamente en los debates y definiciones de las seis primeros grandes concilios de la Iglesia), *las diferencias son fundamentales*, tal como lo reconoce el documento anteriormente citado del rabino de Inglaterra. Si el *hebraísmo* (convergencia de *Abraham y Melkisedec*) contempló de alguna manera el *misterio trinitario*, es seguro que esa contemplación fue relegada y finalmente sustituida por el *judaísmo* (Para este tema es muy importante el reexamen de la famosa obra del ex rabino P. L. B. Drach, **De la Harmonie entre l'Eglise et la Synagogue** (1844). Pues en la contemplación de ese misterio se incluye un elemento fundamental para el *cristianismo y la Iglesia*, a saber, el *teandrismo* (es decir, la divino-humanidad), que significa lisa y llanamente *la abolición del judaísmo* y que repugna al desarrollo religioso de éste, a partir de sus épocas postexílicas. Y es por esto que la ley judaica (que no es Fe) es impotente para construir el "hombre nuevo", para hacer "renacer" al hombre.

Sin embargo resulta curiosa la paradoja espiritual, que se advierte en la confrontación de estos documentos: el de un obispo argentino, que implícitamente coloca algunos principios de reducción del *cristianismo al judaísmo*, y la carta del rabino inglés, que señala con verdaderos fundamentos *histórico-religiosos* la neta disyunción y el peligro de una malsana contaminatio. Damos aquí la traducción del texto inglés:

"Debo señalar mi asombro ante la publicación de la

" última semana en ese mismo diario, que nos informa
" de un obispo de la Iglesia católica (Jamaica) que habló
" desde el púlpito de la Sinagoga Shaare Shalom, de
'Kingston".

"Por muy bien intencionado que sea el motivo del
" rabino de la Sinagoga de Kingston al promover relacio-
" nes entre católicos y judíos, ¿puede acaso el promotor
" suponer que habrán de tener éxito tales innovaciones,
" que aparte de constituir una violación a la ley judía,
" resultan al mismo tiempo un absurdo en buena lógica?
" Pues por más elocuencia que pongan los defensores
" judíos o gentiles en sostener que los Judíos y Cristianos
" adoran realmente al mismo Dios, tal afirmación es
" absolutamente falsa y equívoca".

"La verdad es que nosotros (los judíos) sostenemos
" que ambas deidades son enteramente irreconciliables y
" ninguna clase de recurso de un pensamiento casuístico
" puede conseguir una identidad entre ambas. La doctrina
" trinitaria del Cristianismo es diametralmente opuesta
" a la gloriosa y perfecta unidad del Dios de Israel, que
" es un atributo indispensable de la fe judía. El rechazo
" del Viejo Testamento, por parte de la Iglesia Católica,
" en favor de una "nueva" religión y de un salvador con-
" tradice las verdaderas bases del credo judío, que de-
" clara en los 13 Principios de la Fe, de Maimónides, que
" **nuestra Torah no podrá ser cambiada, ni habrá de**
" **aparecer otra Torah o enseñanza, de parte del Creador,**
" **bendito sea su nombre**".

"Por este motivo debo proclamar con fuerza que
" tales experimentos religiosos, opuestos a la verdadera
" convivencia, en el marco de una fraternización artifi-
" cial son intentos deshonestos y perjudiciales para obte-

"ner una forzada identidad de objetivos espirituales sin "fundamento en la realidad".

Estas reflexiones nos enfrentan con dos circunstancias histórico-doctrinales, altamente significativas para nuestra situación presente y para los problemas suscitados, deficientemente planteados y resueltos por Mons. Podestá. Una de ellas se remonta al siglo IV, al período de San Jerónimo, en la polémica doctrinal de éste contra las tendencias judeo-cristianas que habrán de perdurar hasta la mitad del siglo V. Esos "iudaicantes" o "semi-iudaei", como los denomina San Jerónimo, desarrollaron diversos temas místico-exegéticos, curiosamente implícitos en muchas de las tendencias del actual judeo-cristianismo, contra el cual protesta con claridad meridiana el rabino inglés ya citado. Así, por ejemplo, los temas sociológicos entreverados en las afirmaciones de Mons. Podestá se encuentran en las elucubraciones de los "ebionitas" (y otras corrientes semejantes) sobre la significación de los "pobres", todo lo cual anticipa extrañamente esta mentalidad proletario-cristiana del siglo XX, esta concepción del "mundo" y de la "tierra", vigente en el judeo-cristianismo de hoy. Estamos en realidad frente a un "neo-ebionismo", sobrecargado por las crisis económico-sociales del siglo XIX y XX.

El otro tema de caracteres teológico-escatológicos se encuentra en la identificación entre la segunda venida del Señor (que afirmamos en nuestro Credo: **et iterum venturum est**) y la venida mesiánica que siguen sosteniendo vastos sectores de la tradición judaica. Y por eso observa San Jerónimo, a propósito de este judeo-cristianismo del siglo IV: quae omnia nos iuxta apostolum Paulum in primo Salvatoris interpretamur adventu, ju-

daei autem et nostri iudaicantes ad secundum referunt. (**Comment. ad Ies.** 35 - Pat. Lat. Vol. 24, col. 378). Es exactamente esta posición la que se sostuvo en el Congreso de Historia de las Religiones en Düsseldorf, hace algunos años, la que mantienen algunos círculos adictos a Martin Buber y al fallecido dirigente espiritual judío Leo Baeck (entre los cuales hay cristianos y judíos), y la que larvadamente subyace en las tesis heréticas de Jules Isaac (en cuanto al vínculo entre "judaísmo" y "cristianismo"). Y sin embargo hemos visto, hace muy poco tiempo, aquí entre nosotros, los ditirambos del P. Giovanni Caprile, en una típica reunión judeo-cristiana en Bs. As., precisamente al antedicho Jules Isaac, *La Nación*, 25-IV-65. Todo ello nos revela que estamos en presencia de un vasto movimiento, muy semejante a otras épocas del pasado. A este propósito conviene cf. el libro de Leo Baeck, **Paulus, die Pharisäer und das neue Testament**, Ner-Tamid Verlag. Frankfurt a M. 1961, 196 págs.

De manera pues que esta reducción contemporánea de "cristianismo" a "judaísmo" tiene sus antecedentes en la historia de la Iglesia. Para este problema hay que leer la obra de H. J. Schoeps, **Theologie und Geschichte des Judenchristemtums**. Tübingen. Mohr 1949, particularmente pág. 82/gs. De esta obra procede en parte la del P. J. Daniélou, **Théologie du Judeo-Christianisme**, Desclée 1958, 457 págs. cuya crítica hice en la revista de los PP. Dominicos de Bs. As., Vol. I, 1959.

Las actuales tendencias judeo-cristianas en sus aspectos irenistas, sociológicos, económicos, serían pues una forma moderna del "ebionismo" (pauperes Dei), y en su forma teológica una suerte de adopcionismo, docetismo, etc. Pero como esas tendencias se inscriben en la menta-

lidad dialéctico-materialista-evolucionista (a lo Teilhard de Chardin) adquiriría además una cierta atmósfera mística de carácter **gnóstico-milenarista**, en cuanto pretende como resultado final una *super-Iglesia en el mundo y para el mundo*. Estas tendencias no se enraizan en el siglo XX, como podría parecer a una mirada superficial; se remontan en verdad al desarrollo del barroquismo europeo, en la segunda mitad del siglo XVII, en el cual barroquismo habría que discernir la intervención del espíritu semítico que desaloja y destruye finalmente la contextura gótico-romano-cristiana, y cuyas líneas operativas cobran virulencia a partir de la interrupción del Concilio Vaticano I. Y nuevamente debo aludir, a propósito de este asunto, a un importante libro del mismo Schoeps, **Philosemitismus im Barock**. Tübingen, Mohr 1952 (216 págs.).

Finalmente en los diversos intentos, maniobras y argumentaciones para relegar la figura de la Virgen (a propósito de los debates conciliares, finalmente zanjados por Paulo VI, mediante el herético título de "Madre de la Iglesia"); o en las capciosas interpretaciones, para explicar, contrariamente a la unánime tradición de occidente y oriente (greco-ruso), la ubicación y papel de la Virgen en la economía de la Gracia, se reconoce asimismo un motivo del antiguo judeo-cristianismo, que se extinguió como hemos dicho hacia el siglo V, pero que parece haber renacido con un cierto vigor en estos últimos decenios del siglo XX. No puedo extenderme en este punto, que es de fundamental importancia —quizá más importante que el ruido "nominalista" en torno a la culpabilidad o no culpabilidad de los "judíos" respecto de la Crucifixión del Señor—; pero quiero señalar un

detalle curioso. Uno de los sectarios del círculo judeo-cristiano del siglo II o III fue el famoso Symmaco, el que entre otras cosas intentó una reinterpretación griega del Antiguo Testamento, a fin de adecuarla a las tendencias de la "haeresis sceleratissima", como le llama San Jerónimo, y a fin de que sustituyera la venerable traducción de los LXX, que no se prestaba a la "nouvelle théologie" de los ebionitas y otros (Cf. Schoeps, op. cit. Exkurs II, pág. 350/sgs.). El estudio de los fragmentos llegados hasta nosotros —de esta nueva traducción griega de Symmaco— nos indica que en el famoso pasaje de Isaías cap. 7.14 **ecce virgo concipiet et pariet filium.** Symmaco siguiendo las tendencias contrarias a la generación eterna del verbo (como cuadra a toda tendencia monoteística judía) y a la concepción virginal de María, había sustituido el término **parthénos** (virgo) por **neanis** (puella). (Sobre este problema de la trad de los LXX en la historia del judaísmo ha escrito páginas importantes Drach, en la obra ya citada; Schoeps parece no conocerla, o por lo menos no la cita. Sobre este problema además debe leerse con sumo cuidado el artículo correspondiente, en Kittel, Vol. V, pág. 829, y esp. la conclusión de pág. 831. No tiene desperdicio).

Y bien, hemos oído a algunos clérigos elucubrar y diseminar doctrinas parecidas y relegar, en franca tendencia **adopcionista**, la fe tradicional sobre María y la Humanidad del Verbo (humanidad que **nada debe a** una potencia germinativa humana), en procura de un fundamento carnal, que hiciera a Jesús, hijo de José, es decir, *judío por la filiación, ya que Jesús por su filiación es hijo de Dios, encarnado en el seno de María, sin intervención de varón; y por eso se aplica a sí mismo la de-*

nominación "hijo del hombre", frente a los judíos, que blasfeman y discuten (o quieren matarlo) ante sus afirmaciones *más contundentes y revelatorias.* Esas tendencias, que se insinuaron en el primitivo judeo-cristianismo, se encontrarían ya aludidas en algunos pasajes de San Pablo, por ej. en **ep. ad Titum**, I, 14: increpa illos dure, ut sane sint in fide, non intendentes Iudaicis fabulis (**me prosékhontes Ioudaikois mythois**); y estarían ásperamente combatidas por todos los S. Padres hasta el período de San Jerónimo. En este aspecto es importante la lectura de los textos supérstites y reelaborados de San Ignacio de Antioquía y los testimonios de San Melitón de Sardes (Pat. Gr. tomo 5).

Y bien, con estos **Ioudaikois mythois** se provocan innecesarias tensiones en la comunidad católica argentina, que está exenta por su contextura y su tradición incontaminada, de tales confusiones y desvaríos, y que por lo mismo *tiene recursos aptísimos para ser conducida a la veneración de este misterio de la Fe.* No es preciso para ello ninguna vigilancia inquisitorial; pero tampoco es deseable y honesta una libertad de palabras para los que destruyen la tradición, y un estricto control policíaco para los que la defienden con sinceridad y altura. Nuevamente volvemos a recordar el panorama de la Iglesia en los siglos II a V. De su historia, de sus polémicas y de las advertencias y magníficas enseñanzas de los Santos Padres de ese período sacamos abundante luz para enfrentar estas contradicciones y para no manchar con fábulas ignominiosas la pureza de la doctrina.

Otras circunstancias de este redivivo judeo-cristianismo en la modernidad, nos tocan más de cerca y están más en la entraña de los debates contemporáneos. Al

mismo tiempo ellas son más sorprendentes en sus fundamentos y conclusiones, por lo mismo que se prestan a otras formas de vulgarización. Me refiero concretamente a las tesis de Marx, pater et doctor hujus saeculi, en su tratado sobre "la cuestión judía" (del que corre por aquí una pésima traducción castellana) y a las reflexiones contenidas en el **Deutsch-franzõsischen Jahrbücher von Ruge und Marx** (1848), ed. Leipzig. 1915; si San Ignacio de Antioquía había sintetizados a comienzos del siglo II la disyunción de judaísmo y cristianismo, en aquella famosa sentencia de **Carta a los Magnesios** (cap. 10): **Christianismus enim non in Judaismum credidit, sed Judaismus in Christianismum** (Pues no es el Cristianismo el que ha debido creer en el Judaísmo, sino el Judaísmo en el Cristianismo), Marx por su parte considera al cristianismo un resultado histórico del judaísmo, a cuyo seno retornará nuevamente, como consecuencia del derrumbe de la sociedad burguesa. Esta a su vez sustituida por la sociedad sin clase (proletaria) resolverá definitivamente la "cuestión judía", en el sentido de Marx. Esa sociedad "marxista" es pues una nueva imagen de los 'pauperes Dei", tal como los representaba el ebionismo de los siglos II a IV. Desde este punto de vista, el judeomarxismo es un neo-ebionismo, y una forma del judeocristianismo. He aqui un párrafo significativo de Marx:
"Das Judentum erreicht seine Höhepunkt mit der Vollen-
" dung der bürgerlichen Gesellschaft, aber die bürger-
" liche Gesellschaft vollendet sich erst in der christlichen
" Welt. Nur unter der Herrschaft des Christentums, wel-
" ches alle nationalen natürlichen, sittlichen, theoretis-
" chen Verhältnisse den Menschen äusserlich macht,
" konnte die bürgerliche Gesellschaft sich vollständig vom

Staatswesen trennen, alle Gattungsbande des Menschen
" zerreissen, den Egoismus... an Stelle dieser Gattungs-
" bande setzen, die Menschheit in eine Welt atomischer,
" feindlich sich gegenüberstehender Individuen auflösen.
" Das Christentum ist ganz aus dem Judentum entsprun-
" gen, es hat sich wieder in das Judentum aufgelöst...
" Das Christentum hat das reale Jundentum nur zum
" Schein überwunden [...]".

He aquí la traducción de este texto: "El judaísmo alcanza su máxima expresión con la plenitud de la sociedad burguesa. Pero la sociedad burguesa se cumple en el mundo cristiano. Solamente bajo el dominio del cristianismo, que hace extrínseco a lo humano todas las relaciones nacionales, naturales, morales, doctrinales, pudo la sociedad burguesa separarse plenamente de la esencia del estado, romper todos los vínculos genéricos del hombre, colocar el egoísmo... en lugar de tales vínculos, y disolver la humanidad en un mundo de individuos atomizados, que se enfrentan unos a otros como enemigos. El Cristianismo se ha originado por completo en el judaísmo, y se ha disuelto nuevamente en el judaísmo. El cristianismo sólo en apariencia ha vencido al judaísmo concreto [...]".

Todos estos antecedentes procuran circunscribir las dos metas inevitables de todo judeo-cristianismo: o bien **provocar la eliminación de la teología trinitaria,** teándrica, de raíces helénicas, para disolverla en un monoteísmo semítico, como el que propugnaban Disraeli, Izzouloth y otros desde la mitad del siglo XIX, o los secuaces del actual "ecumenismo" judeo-cristiano; o bien, **concretar una alianza cristiano-marxista,** según los presupuestos de Marx a propósito de la sociedad sin clases...

Frente a estas conclusiones, a las que un lenguaje equívoco puede dar cierta apariencia de solidez, estimo más sabia la disyunción, verdadera y más auténtica según la perspectiva de San Ignacio de Antioquía. Esa disyunción significa que el "judaísmo" debe retornar al hebraísmo, es decir a la filiación abrahámica, y por aquí a un nuevo encuentro con Melkisedec, desde cuya perspectiva quizá se pueda entender el *misterio de su conversión.* En cambio el Cristianismo **no debe retroceder a nada,** porque se funda no sólo ni principalmente en revelaciones doctrinales o místicas, sino *en realidades nuevas,* que han irrumpido en el cosmos y en la historia, y han relegado definitivamente la contextura del monoteísmo hebraico a un pasado perimido. Y así lo dice también en su estilo San Ignacio de Antioquía: **Absurdum est Jesum Christum sonare lingua, et habere in mente abolitum judaismum** (ad Magnesios, cap. 10). El pueblo judío no es *pueblo electo en esta economía del misterio cristiano, y es en vano judaizar para vivificar la conciencia cristiana, o para crear un "ecumenismo" monoteísta, difuso y malsano.* En esto debemos lamentablemente dar la razón al rabino inglés y no al señor obispo de Avellaneda. Además ese supuesto "ecumenismo", significaría, en última instancia el cumplimiento de las "profecías" de Marx, en lo que atañe a la disolución del Cristianismo en el Judaísmo.

En conclusión, a la primera tesis de Mons. Podestá, contrapongo pues la siguiente:

El fundamento absoluto del cristianismo y de la cultura occidental es el misterio trinitario y teándrico, que excluye toda posibilidad de ecumenismo religioso "judaico"; sólo resta en una perspectiva doctrinal *la conver-*

sión judía y hebraico-abrahámica a la fe de Cristo in ecclessia. Ese fundamento no es un *concepto* (los conceptos no son fundamento de nada) *sino realidades mistéricas (en el sentido de Casel)*, presentes en el *misterio del culto católico*. (Sobre este punto me he extendido ampliamente en mi libro "Las Fuentes de la Cultura").

V

Mons. Podestá recurriendo a exposiciones generales de Gilson comete una sorprendente exageración histórico-doctrinal a propósito del pensamiento cristiano en la Edad Media, distorsionando dos cosas importantes: 1) la significación judaica de Maimónides; 2) su ubicación en la historia del pensamiento especulativo europeo, y particularmente cristiano. Aquí también, como en el caso del "concepto" de Dios creador —que tendería a proporcionar una supuesta base teológica judaica, superior a la del Misterio Trinitario, específica y exclusivamente neotestamentario— la sobrevaloración de Maimónides tendería a fijar una fuente especulativa superior a la de los Padres Griegos, y de la que dependería incluso el mismo Santo Tomás. Pero aquí también el documento citado del rabino inglés pone las cosas en su punto, pues la significación de Maimónides es principalmente *religioso-judaica en el nivel del monoteísmo judaico, que no es el monoteísmo orgánico de la revelación cristiana.* Por ello el antiguo credo judaico, elaborado en un largo proceso que ha reconstruido entre otros von Rad (Gerhard von Rad, **Theologie des Alten Testaments. I. Die Theo-**

logie der gesch. Ueberlieferung. Kaiser Verlag München 1957) se completa, dentro de la tradición talmúdica, con la formulación de los trece artículos del credo maimonídico, tal como lo puntualiza correctamente el rabino Warshaw. Ello está además explícitamente reconocido en toda la tradición judaica, que hace depender su contextura de tres elementos: el credo deuteronómico, el Talmud y el credo maimonídico, que pasa a ocupar un lugar privilegiado en la religión y en el pensamiento judaico. Ello puede verse incluso en el judaísmo moderno, tan complejo como es sabido, por ejemplo en el **Manual de la Orden** (judía) B'nai B'rith (Hijos de la alianza), ed. by S. Cohon, Cincinatti 1926. Particularmente, pág. 13/sgs. (The Maimonidan creed): **The Maimonidan creed practically form the basis of ortodoxia.** Cf. pág. 24, y pág. 99-100). Desde este punto de vista la tesis de Mons. Podestá es insostenible.

Pero además en el contexto religioso de Maimónides hay una antropología y una ética *que son inconciliables con la teodicea, la antropología y la ética cristianas.* Y esto es mucho más importante. Extraña por eso mismo que aislando un elemento *ya existente en la reflexión teológico-filosófica de los grandes concilios,* y en los Padres, desde Orígenes y Tertuliano, Mons. Podestá pretenda fundamentar una tesis insostenible, confundiendo lo que puede haber de *intermediación histórica* de los escritos arábigo-judíos respecto del pensamiento griego, con un problema de fuentes especulativas, de elaboración especulativa, de significación especulativa.

Cuando nace Maimónides (en la primera mitad del siglo XII) han transcurrido ya los siete primeros concilios universales (anteriores a la separación de oriente

y occidente), que permitieron el acto de inteligibilidad del *misterio cristiano y en su contexto el de la creación del mundo y del hombre en una nueva perspectiva no judaica.* En esos siglos se había forjado el *vocabulario imprescindible para la reflexión teológica y filosófica.* Y sólo con citar los nombres de Boecio y San Agustín (para el occidente), o de Orígenes y los Capadacios (para el oriente griego) podríamos dar por terminada la cuestión.

Sin embargo el *material de que dispuso la reflexión especulativa* en los siglos XII, XIII y XIV dependió de muy complejas formas de transmisión y vínculo cultural. Dentro de ese panorama, con todo, el pensamiento de un Santo Tomás, un San Buenaventura, un Duns Scoto *no debe absolutamente nada a Maimónides,* en un sentido esencial. Por el contrario, Maimónides es inexplicable sin el pensamiento griego, tal como ocurre con su más importante predecesor Filón de Alejandría. De tal manera que mientras Mons. Podestá nos propone a Maimónides para fundamentar su exclusión del pensamiento helénico y estructurar una supuesta línea especulativa judaica —de la que se originaría en algunos temas al menos la línea especulativa cristiana—, resulta que Maimónides es inexplicable sin Platón, Aristóteles, Plotino, etc., como son inexplicables por cierto San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, etc.

Repito: estamos en presencia de una doble cuestión: 1) la que se refiere *al modo como se hacen presentes las fuentes;* 2) la que se refiere *al acto de repensarlas al nivel especulativo.* Para la primera, Maimónides está junto con los árabes, que son en este aspecto y en cuanto a los estímulos doctrinales del siglo XIII, mucho más im-

portantes que el judeo-español. En cuanto a la segunda, Maimónides nunca ha alcanzado la significación exclusiva que pretende otorgarle Mons. Podestá.

En cambio, *es absolutamente incompatible la ética racial de Maimónides* con los principios decisivos del cristianismo heleno-romano. Es incompatible su concepción de la *projimidad; fundada en la elección o supuesta elección judaica,* en su noción del proselitismo, en sus tendencias místicas, absolutamente contrapuestas al teandrismo (como cuadra por otra parte a un verdadero intérprete de la tradición judía). Nuestro problema no es hacer en este momento una valoración crítica de Maimónides, sino señalar sucintamente algunos fundamentos que sostienen nuestra tesis, contraria en este punto a la de Mons. Podestá.

Nuestra tesis se formularía así: Forma parte de las fuentes cristianas (incluso en el mismo Nuevo Testamento) la inteligibilidad helénica del *misterio cristiano.* Los fundamentos de esa inteligibilidad están puestos por la formulación de los grandes concilios universales, por la elaboración patrística y por la constitución de la teología como ciencia rigurosa a partir del siglo XII. En esto Maimónides no tiene ni arte ni parte, e incluso el mismo Maimónides depende en mucho del mismo proceso de *inteligibilidad helénica.*

De modo que el intento de separar *misterio cristiano e inteligibilidad helénica,* para atribuir a Maimónides una supuesta paternidad especulativa, es absolutamente fallido y sin asidero. Ese intento configura una de las graves cuestiones que el progresismo, falsamente "ecumenista", pretende imponer a la mente cristiana de hoy, tal como se ve por ejemplo en la obra de Hans Küng,

Kirche im Konzil, Herder 1963, esp. pág. 199/sgs.: **Der Ruf nach autochthoner Theologie**. Toda la obra de Hans Küng, y en especial sus dos libros, verdaderamente nefastos y peligrosos, a saber, **Konzil und Wiedervereinigung**, **Kirche im Konzil**, significan lisa y llanamente la *liquidación del milenario patrimonio de la inteligibilidad del misterio cristiano, y consecuentemente un proceso de judaización del cristianismo.*

VI

"La religión católica —afirma Mons. Podestá en la conferencia mencionada— es en perfecta consonancia con " toda la tradición religiosa judía una religión de amor. " Precisamente... Jesucristo lleva a sus últimas conse- " cuencias eso que estaba en germen dentro del judaísmo " tradicional". Hay en esta afirmación muchas cuestiones mezcladas que oscurecen la objetividad y precisión de las nociones allí manejadas. Subyace además en el contexto un nominalismo sin remedio, impropio para resolver las arduas implicancias de esta **quaestio** histórico-doctrinal. Mons. Podestá habla a judíos de hoy, talmudistas, sionistas, etc., y en la expresión "toda la tradición religiosa judía" involucra tantas instancias, que resulta difícil admitir estas generalizaciones sin asidero.

Debemos precisar en primer lugar que hay tres etapas en lo que Mons. Podestá llama "tradición religiosa judía": la veterotestamentaria pre-talmúdica, la talmúdica y la que sale de la fusión de las líneas post-medievales y post-renacentistas y que no podemos analizar aquí detenidamente. En lo que respecta al cristianismo, este es absolutamente *excluyente* de la segunda y la tercera,

que están impregnadas de una antropología y una ética incompatibles *con la fe cristiana*. Y en este sentido la expresión "tradición religiosa judía", entendida con el criterio de la expresión "tradición religiosa católica", se presta a equívocos lamentables.

En la primera etapa veterotestamentaria habría que distinguir asimismo los dos grandes momentos abrahámico-mosaico, y el **judío** propiamente dicho. Respecto de esta última, tal como se ve en el conflicto de Jesús con los fariseos y saduceos, la cuestión es fácil de aclarar. En cuanto a la etapa abrahámico-mosaica, ella no consiste en otra cosa que en la custodia de una "re-velación" monoteísta en un contexto idolátrico **oriental**, revelación que establece la instancia de un único Señor (no de un **Padre**). Es la religión del abismo entre el Creador y la creatura, entre el Señor y el siervo. Este sería el correcto planteo para eliminar el nominalismo histórico-religioso a que aludí precedentemente. No puedo, claro está, analizar cada una de esas etapas y su confrontación con la *revelación cristiana, que en tanto que revelación corresponde a un nivel absolutamente otro*. Sólo quiero subrayar algunos aspectos fundamentales que se refieren a la sustancia de la tesis de Mons. Podestá.

Para escapar a las generalizaciones sin sentido y peligrosas y para evitar un nominalismo nefasto en lo que atañe a la comprensión de la interioridad religiosa del Nuevo Testamento, habría que orientarse en dos tipos de indagaciones. La primera se refiere al vocabulario del N. Testamento, tal como lo hacen los autores del monumental Kittel, **Theologische Wörterbuch zum Neuem Testament**. O el P. C. Spicq, O. P. en sus diversos trabajos, por ej. en **Agape. Prolegomènes a une étude**

de theologie neotestamentaire, Louvain 1955. el trasfondo, la significación y el contexto de este término griego —**agápe**— en el N.T. ilustra acabadamente **el problema** (aunque podamos discrepar de las soluciones de Spicq y otros, por ej. Nygren). Así planteada la cuestión, en cuanto a este y otros términos fundamentales, se estaría en condiciones de medir la *absoluta novedad de la expresión de San Juan* **o theós agápe estin** (Deus Charitas Est), que define, a su vez la *absoluta novedad de la revelación neotestamentaria.* No puedo pretender realizar aquí un análisis semejante, suficientemente explícito en los trabajos mencionados y otros más convincentes aun. Las generalizaciones de Mons. Podestá se derrumban sin remedio frente a estas comprobaciones. El cristianismo como religión "agapística" *no es la continuidad del judaísmo, sino la ruptura con éste; una nueva y definitiva revelación inasimilable por el judaísmo,* una nueva lengua sacra, un *nuevo culto de realidades mistéricas, una nueva doctrina,* una nueva inteligibilidad, una nueva mística. Mal podemos hablar de "continuidad", cuando estamos en presencia de una nueva "especie" del género "religión", con la particularidad de que esta "especie" es absolutamente "**anothen**" (desde arriba o celeste) y no "intramundana", etc.

La segunda vía sería una indagación semejante a la que practica la **Formgeschichtliche Schule** y que se traduce en una comprensión de la estructura temática, como un nivel fundamental que condiciona incluso ciertos matices del vocabulario. Sería este un método de sentido contrario al primero, aunque condicionado por significaciones linguísticas o temáticas muy precisas, cuya historia se puede trazar con una cierta verosimilitud.

Para usar de una comparación esclarecedora: mientras el método de Kittel (y otros instrumentos imprescindibles) representaría la *analogía religiosa del Nuevo Testamento*, la indagación de estructuras temáticas concretas consideraría la *sintaxis religiosa del Nuevo Testamento*, idea tan vieja como Orígenes y San Agustín. Ahora bien, en la línea de esta segunda perspectiva las diferencias y el corte entre *judaísmo y cristianismo es fundamental.* Se puede ejemplificar esta aserción con el tema de *la paternidad divina,* de la *filiación,* y de la *Gracia,* para no mencionar sino *tres pilares de la fe católica.* Tampoco quiero desarrollar este tema, magnificamente expuesto por San Jerónimo y San Agustín, que ha dicho palabras venerables en cuanto a estas *nuevas realidades.*

No se trata pues de *disminuir lo que el judaísmo sea* (repito el judaísmo pre-cristiano, porque el otro, el talmúdico, es absolutamente *otro*); ni de *exaltar lo que el cristianismo no sea.* Se trata de percibir con *objetividad la contextura religiosa absolutamente distinta,* que se contrapone a la confusa tesis de Mons. Podestá. No hemos querido referirnos al problema de la *Iglesia y de la tradición viviente,* porque aquí las aserciones de Mons. Podestá carecen absolutamente de sentido; si hemos preferido mantener la cuestión en *el nivel bíblico,* según las perspectivas enumeradas, ha sido para encarar el problema en *su única instancia disputable y disputada. En lo demás es indisputable so pena de vaciar el contenido de nuestra fe.* De allí se explica la fórmula de San Ignacio de Antioquía: **Christianismus non in Judaismum credidit, sed Judaismus in Christianismum.**

Formularíamos pues nuestra tesis del siguiente modo: *el cristianismo es una religión de realidades misté-*

ricas, agapísticas, especie religiosa absolutamente nueva y celeste, que no puede explicarse como continuidad de ninguna forma del judaísmo. La paz religiosa en el mundo depende de esta comprobación.

VII

Del equívoco planteo que entraña la tesis nº 3, el señor obispo de Avellaneda extrae conclusiones inadmisibles que he resumido en la sentencia nº 4, y que se refieren a supuestas fundamentaciones cristianas o católicas para el así llamado anti-semitismo. Aquí nos deslizamos a cuestiones más espinosas, pero que no quiero dejar de tratar aunque sea brevemente.

En primer lugar, no ha habido, no hay ni puede haber ninguna clase de fundamento católico para el llamado antisemitismo. Hay eso sí una *clara y definitiva disyunción religiosa, que impide cultural, teológica y éticamente judaizar, lo cual sería contra la esencia religiosa del cristianismo.* Algunos elementos de la tradición litúrgica y pastoral de la Iglesia, algunos documentos del pontificado, etc., han tenido siempre un claro contexto objetivo, que el paso de los siglos no logró empañar. Y si la Iglesia ha preferido *aquí y ahora,* en un gesto benévolo *modificarlos o suprimirlos; ello no importa acusar a las generaciones pasadas de pontífices, obispos, santos y teólogos de haber puesto fundamento alguno para el así llamado anti-semitismo.* Tal es el caso de la famosa

oración del Viernes Santo: **Oremus et pro perfidis iudaeis**, donde la palabra latina "perfidus" describe precisamente la ruptura religiosa, propia del judaísmo, incongruente con su "fe". Pero no es lícito interpretar el gesto de la Iglesia *como acusación al pasado*. En todo caso, en ese pasado hay testimonios que difícilmente podrán ser transmitidos y explicados de otra manera distinta a la que en realidad ocurrió, máxime cuando la Iglesia los ha *incorporado a su culto*. En otras palabras ¿cómo es posible ignorar el martirio de San Esteban, a manos de judíos, o de San Dominguito del Val, en tiempos más recientes? ¿La presencia de ellos en el martirologio significa acaso algún fundamento para "el antisemitismo"? Esta malsana confusión, diseminada por el judeo-cristianismo moderno, ya tiene sus consecuencias: hemos seguido en efecto las alternativas del sermón del Sumo Pontífice, el domingo de Pasión (1965), cuyo Evangelio es el de la confrontación entre Jesús y los judíos (precisamente tomado del cap 8 de San Juan). El Pontífice y la Iglesia no pueden cambiar ni los *Hechos (que en este caso integran las realidades mistéricas, como que se coronan en la Cruz)*, ni el anuncio y transmisión de las mismos *(que integran el contexto de la predicación)*. El Pontífice pues no *habla para acusar sino para salvar, para salvar sobre la base de la verdad*. Y bien, los judíos *protestaron* como si la *Iglesia debiera someterse a la voluntad; el gusto o la interpretación de ellos*. Este absurdo histórico-teológico arranca precisamente de las confusiones del judeo-cristianismo, absolutamente inconvenientes para la paz religiosa del mundo (Cf. *La Prensa*, 8-IV-65, que da un resumen de todo este entredicho).

Se podrían multiplicar los ejemplos. No aclararíamos

en nada la cuestión más profunda, a saber, *el misterio de la crucifixión por obra de los judíos y el conflicto entre Jesucristo (verdadero Dios y verdadero Hombre) con los supuestos depositarios de la base de una continuidad religiosa (según la tesis de* Mons. Podestá*)*. Y es esto lo que no se puede cambiar: el cap. 8 de San Juan, algunos textos fundamentales de San Pablo, el martirio de San Esteban *y la reflexión teológica que suscitó el problema y el misterio en los Santos Padres.*

El Antisemitismo no tiene origen cristiano-católico, y es posible en cambio que tenga un origen racial judío, un origen estricto o indirecto. Pero con esto pasaríamos a otro tema, al margen de esta respuesta.

Concluyamos: ni en los textos, ni en el culto, ni en la tradición católica hay ningún motivo para el así llamado "anti-semitismo". Ha habido, hay, y seguirá habiendo (pese a los confusos "ecumenismos") *una clara disyunción religiosa imprescriptible*, la cual es la única protección para los judíos, en la medida que éstos por su religión y éticas raciales habrán de despertar inevitablemente conflictos, de consecuencias imprevisibles.

VIII

En cuanto a la tesis nº 5 del señor obispo de Avellaneda, es un cabal ejemplo de la confusión entre *doctrina y slogan;* y además un claro testimonio de una profunda quiebra de la *religiosidad*, entendida como experiencia del *misterio cristiano*, y como nivel del espíritu. Pero de esto nos hemos ocupado exhaustivamente en el libro *Argentina bolchevique* (La Plata, 1960), en esp. cap. II y III.

Prefiero pues contraponer directamente la tesis de la *tradición y de las grandes escuelas doctrinales católicas,* que podría formularse así

El hombre fue creado **ab initio** para *el cielo*. Entiendo por tal un nivel nuevo no sólo para el hombre, sino para la creatura entera, al menos para los **omnia visibilia** de que habla nuestro Credo. Cuando aludimos pues *al cielo como destino para el hombre, lo admitimos y creemos en una doble y sucesiva instancia: la beatitud del alma separada, la beatitud del hombre total,* según una doble línea, digna de profundizarse: **extensive** e **intensive**. De este asunto me he ocupado precisamente en mi curso "Humanismo: fuentes y desarrollo histórico".

Por ello resulta altamente significativo la historia doctrinal del problema de la "beatitud", cuyas fuentes debemos hacer retroceder al Nuevo Testamento, y cuyas tensiones provocaron tantos debates hasta fines del siglo XIII y principios del XIV. El asunto se reabrió en las disputas del siglo XVI, para extinguirse finalmente en el barroquismo del siglo XVII. Pero en ese secular enfrentamiento doctrinal salió inmune la gran tradición católica atanasiana y niceana, la que permanece siendo uno de *los pilares de nuestra fe.* Sólo quiero recordar un tema magníficamente expuesto por Dante en el canto XIV del Paraíso, el "desiderium corporis" por el alma de los bienaventurados; y sobre este mismo problema, la sección de la *Summa contra gentiles,* titulada De vita aeterna, esp. cap. LXXXII y LXXXIV, desarrollo que es por así decir el esquema clásico de la teología universal.

En la tesis confusa de Mons. Podestá se subraya una contraposición equívoca, en cuanto usa una terminología "clásica", con un sentido progresista-sociológico (resultado inevitable de un nominalismo teológico, incapaz de enfrentarse con los "concretos" contemporáneos sin hacer de ellos la "ratio" última de la existencia y de la Iglesia); *además se liquida la gran tradición espiritual del hombre peregrinante, del* "homo viator", que es uno de los temas *fundamentales de toda la espiritualidad y mística católicas, desde San Pablo.*

En nuestra conferencia "Las tres tentaciones de los dirigentes católicos" se han esquematizado las tendencias contemporáneas de un cristianismo a-mistérico: la tesis nº 5 de Mons. Podestá es un ejemplo acabado de algunas circunstancias puntualizadas en aquel trabajo. No he de repetirlas ahora. Deseo agregar aquí sin embargo una

sola aclaración: la caducidad del hombre peregrinante, la aparición de una "misión" y una "mística" intramundana repite algunos motivos del judeo-cristianismo (ya aludido anteriormente) y recuerda algún sesgo de los **khiliastas**, o milenaristas carnales, que redujeron el misterio de la Iglesia a una posesión del mundo (este mundo) y que corrompieron, en consecuencia, la contemplación del misterio de la Parusía del Señor.

IX

En el problema de la alianza con el "rotary club" y la "masonería" enfrentamos una cuestión de otra índole, aunque ella implica, desde luego, una serie de presupuestos religiosos y doctrinales respecto de lo que hoy se considera "ecumenismo" y otros temas semejantes.

Este vínculo nos recuerda el caso del P. Michel Riquet S.J., y su conciliación con la masonería de Francia, según la crónica de Le Figaro Littéraire, 25-III-61, reproducida por el semanario católico-progresista argentino "Esquiú", julio de 1961. El 18 de marzo de 1961, el padre Riquet, en una tenida blanca de la logia Volney de Laval (Mayenne, Francia), les habló a ciento cincuenta masones, reunidos en sesión "profana", sobre "el ateísmo". La reunión había sido promovido por un amigo y tal vez discípulo del P. Riquet, M. Allec Mellor, abogado de la Corte de París, autor de un libro fundamental para entender estas nuevas perspectivas "ecumenistas", respecto de la masonería: **Nos frères separés: Les francmaçons.** Ed. Mame, Paris, 1961, 433 págs. (La ed. Mame, según hacen notar los catálogos y la propaganda del libro es editorial "pontificia"). Aquí, en Buenos Aires, tenemos

ahora el caso semejante del P. José Benesch, canciller precisamente de Avellaneda, el cual ha participado de una "tenida blanca" de la logia porteña, Cangallo 1242. El P. Benesch, según el comunicado de la masonería (*La Prensa*, 14-IV-65) disertó sobre "La Iglesia en el siglo XX"; fue presentado por el "gran maestre", que por extraña casualidad es uno de los que sellaron la entrega de las universidades argentinas a las "trenzas" marxistas, comunistas y bolcheviques. El detalle es altamente significativo. Pero quizá antes de pasar al caso del canciller de la curia de Avellaneda, sea preferible comenzar por un breve examen de las tesis contenidas en el libro de A. Mellor; luego sobre la base de la refutación a esas tesis, he de considerar rápidamente las concepciones doctrinales y pastorales que entraña el vínculo de Mons. Podestá y la masonería.

El libro de Mellor —valioso en muchos aspectos de dilucidación— comporta una breve y sustanciosa historia de la masonería, un estudio sucinto de los documentos pontificios más importantes, desde la Bula In eminenti, de Clemente XII (cuyo texto y traducción se acompaña, pág. 169, ya que Monsieur Mellor razona *con los documentos en la mano*) y una interpretación de la situación actual y la posibilidad de un cambio en la línea de relaciones con la Iglesia.

Según Mellor ni en los orígenes ni en la última etapa de la masonería (siglo XX) podrían hallarse motivos para la reserva y condenación de la Santa Sede. En cambio, en la etapa intermedia, siglo XVIII y siglo XIX, esa condena se justificó *por una desviación operativa y doctrinal que no coincide* (según Mellor) con los altos fines espirituales de la institución masónica. En esa etapa in-

termedia, en lugar de acentuar los valores simbólicos o la actividad estrictamente espiritual, la masonería por una invasión del racionalismo y ateísmo fue llevada a una posición contraria a la cátedra romana y embarcada en operaciones revolucionarias, contra los estados monárquicos; se originó así un conflicto que no suponía en absoluto conservar y prolongar la verdadera significación "espiritual" de la masonería. Ese lapso y esa orientación han concluido. Han concluido también —siempre según Mellor— todas las tendencias operativo-revolucionarias, y la masonería se encuentra ahora alineada, junto con otras instituciones, en el programa de hacer efectivo *un real universalismo espiritual*: entre esas instituciones está en primer término la Iglesia Católica.

Para la masonería habría terminado pues el período de enemistad y enfrentamiento. Se trata de saber si no ha llegado también para la Iglesia el momento de rever la condena (en su causa y objetivo concreto, que hoy más que nunca es preciso definir para no confundir los términos, ni de la lucha, ni de la condena pontificia). En otras palabras, ésta se refiere a *un elemento que la masonería ha repudiado ya, y en consecuencia los tiempos parecen estar maduros y preparados para una reconsideración de la condena misma. A ello se sumaría el nuevo espíritu conciliar y ecuménico, el nexo con las demás religiones*, etc. —hasta aquí Mellor—.

Las tesis de Mellor se pueden resumir en dos consecuencias fundamentales: la condena —si es que existe como tal— no ha sido contra la masonería, sino contra las desviaciones, que en el fondo contradicen la esencia espiritual de la institución. Suprimidos los motivos de la desviación y habiendo retornado la masonería —según

sus principales regentes y testimonios— al cauce de donde no debió salirse, se trata de saber si el Pontificado podría rever una actitud, inaugurada en el siglo XVIII y consolidada en el siglo XIX, actitud suscitada por causas perfectamente lógicas y ciertas, que no es preciso ocultar. La masonería ha recitado ya su "confiteor" ¿Y entonces? Pareciera que el perdón y la comprensión se imponen. Sin embargo, en tanto que decisión del Pontificado ese perdón debe ser preparado por *un entendimiento de las bases. En ese entendimiento se podrían probar simultáneamente la purificación de la secta masónica y la benevolente y "ecuménica" voluntad de la Iglesia de olvidar un pasado doloroso.* A ello precisamente tienden las reuniones del P. Riquet y otros, y entre nosotros las actitudes de Mons. Podestá (o de su canciller) y la publicación del libro del ex jesuita T. Nagy "**Jesuitas y masones**", Buenos Aires, 1963.

Ahora bien, las afirmaciones de Mellor se fundan en un verdadero sofisma, a saber: la masonería **es "como"** una *religión superestatal*, o"**como**" *una institución supranacional, que busca en un cierto sentido lo mismo que busca la Iglesia*, al menos en la instancia del perfeccionamiento "humano" del hombre y la paz entre los pueblos y los estados. En tanto que *religión* podría ocurrir que en ella hubiese imperado un espíritu sectario. ¿No ha ocurrido tal cosa en el seno del judaísmo, o del islamismo? ¿Y no ha ocurrido lo mismo en el seno del *catolicismo occidental*, tal como *se ve ahora* en la disyunción progresista y modernista respecto de aquellas antiguas posiciones "inquisitoriales" de la Iglesia?

En tanto que institución *supranacional* (a semejanza de un *imperio*) podría ocurrir que ella haya llevado y

promovido *guerras falsas y aún fratricidas.* ¿Pero no es el caso de toda Europa? ¿Y acaso la Iglesia dejará de reconocer y tener contactos con Francia por los desmanes y atrocidades de la Revolución Francesa, o con Inglaterra, o eventualmente con Rusia soviética, o China comunista?

Pero la masonería no es una religión ni una institución superestatal como el imperio. La masonería es una concepción del hombre, del estado, de la Religión y de la Iglesia, la cual concepción *destruye desde adentro de la comunidad occidental* (herencia de la cristiandad) *el principio teándrico de la historia;* sustituyéndolo por un principio contrario *androteístico,* que implica entre otras cosas la liquidación del Misterio de la Iglesia.

Al mismo tiempo, no se puede admitir que en el orden temporal *la masonería pretenda un carácter supraestatal y supranacional* (a modo de un *imperio espiritual*, remedo del reino celeste de la Iglesia); y por consecuencia no se puede admitir que los estados, las naciones y la Iglesia le reconozcan semejante jurisdicción. Por eso mismo, la Iglesia tampoco puede equiparar la masonería con *un poder nacional concreto,* y tratar con ella como ha tratado en el curso de su historia con tales poderes, desde sus conflictos con el imperio romano hasta el presente.

En suma, ni desde el punto de vista religioso —según el cual *la masonería es en verdad una secta anticristiana*— ni desde el punto de vista político-temporal —según el cual *es un poder extranacional, internacional y antinacional* en el peor sentido del término— la Iglesia no podría modificar su actitud hacia la masonería. En realidad, aclarados tales presupuestos, las tesis de Mellor se derrumban. En todo caso preferimos atenernos a las venerables páginas de la encíclica *Humanum genus de León XIII,* que hoy

más que nunca promueven una inteligencia profunda de la historia contemporánea. En nuestra refutación a Mellor —portapalabra visible de una alianza entre la masonería y la Compañía de Jesús— y en la encíclica "Humanum genus" fundamos pues nuestra crítica y nuestra refutación al canciller de la curia de Avellaneda, cuyo obispo es precisamente Mons. Podestá.

X

En primer lugar, debemos lamentar que conozcamos los discursos —el de presentación y el de la disertación misma— *por un comunicado de la misma masonería, que actúa en este caso como potencia invitante y en una jurisdicción que no es la de Avellaneda.* Al margen de los criterios muy confusos de Mons. Podestá y su canciller, este hecho es para nosotros, *argentinos y católicos, inadmisible y nefasto.*

En segundo lugar, los conceptos mismos del P. Benesch (*La Prensa,* 14-IV-65) comportan graves y groseras tergiversaciones que significan por el contexto del comunicado, una verdadera *befa de la Iglesia venerable del pasado, befa pronunciada delante de sus propios y más encarnizados enemigos.* Preferimos por eso mismo transcribir uno de los párrafos más contundentes de León XIII (Ed. B. A. C. **Documentos Pontificios, pág. 117/sgs.**): "Tenemos que enfrentarnos con un enemigo astuto y " doloso (**hoste fallaci et doloso**), que halagando los oídos " de los pueblos y de los gobernantes, ha cautivado a los " unos y a los otros con el cebo de la adulación y de las " suaves palabras. Insinuándose entre los gobernantes con

" el pretexto de la amistad (**simulatione amicitiae**), pre-
" tendieron los masones convertirlos en socios y auxilia-
" res para oprimir el catolicismo. Y para estimularlos
con mayor eficacia, acusaron a la Iglesia con la incali-
" ficable calumnia de que pretendía arrebatar, por envi-
" dia, a los príncipes el poder y las prerrogativas reales.
" Afianzados y envalentonados entre tanto con estas ma-
" niobras, comenzaron a ejercer un influjo extraordinario
" en el gobierno de los estados, preparándose por otra
" parte para sacudir los fudamentos de las monarquías
" y perseguir, calumniar y destronar a los reyes siempre
' que éstos procediesen en el gobierno de modo contrario
" a los deseos de la masonería... De modo semejante en-
" gañaron a los pueblos mediante la adulación. Voceando
" a boca llena libertad y prosperidad pública, y afirman-
" do que por culpa de la Iglesia y de los monarcas no
' había aun salido la multitud de una inicua servidumbre".

La descripción de León XIII tiene una actualidad sorprendente; salvo que el Pontífice no llegó a prever que ese "hostis fallax" y esa "simulatio amicitiae" llegaría incluso a captar al sacerdocio y en algunos casos tristísimos a miembros del episcopado católico. Mucho menos podía prever León XIII que esa tesis de la culpa de la Iglesia, de los gobiernos "reaccionarios" y de los "tradicionalistas" sería expuesta en síntesis en una sesión de la masonería por boca de un sacerdote.

Frente a las inequívocas palabras de Roma, el P. Benesch en cambio afirma, ante *esos mismos enemigos que simularon y siguen simulando amistad, "ecuménica" ahora,* conceptos que equivalen lisa y llanamente a una *capitulación sin sentido.*

Por lo demás, en todas estas cuestiones, singularmente

confusas y equívocas, subyace una noción historicista-progresista de la Iglesia, la cual noción es en suma un larvado docetismo eclesiológico. Las graves controversias que planteó en los primeros siglos cristianos *el misterio trinitario*, las profundas disputas *cristológicas*, que alcanzaron hasta el siglo V; los problemas de la *antropología cristiana, de la inteligibilidad del misterio cristiano y de la mística*, que cruzan toda la Edad Media, son seguidos a partir de la Reforma del siglo XVI, por *graves cuestiones eclesiológicas*. Estamos frente a los resultados de una *eclesiología docética que busca fundarse como "misión en el mundo"*, consolidarse como interlocutor de un diálogo **inter pares**, y ante una recurrencia de de los khiliastas judeo-cristianos, lo que comporta en síntesis la *Destrucción del Nuevo Testamento y su significación celeste*. Esta eclesiología, cuyo gran "teólogo" sería el nefasto P. Congar, se encuentra asida a un nominalismo peligroso, pretende hacer converger tendencias recontrapuestas *en torno a palabras; que (lo sabemos) recubren objetviamente contextos disímiles e incluso excluyentes*. Recordamos entonces la severa advertencia de San Ireneo (en **Adv. haereses**, P. G. vol. 7, col. 442) sobre los que *dissimilia autem sentientes, similia tamen verba loquuntur (articulan palabras semejantes, pero piensan cosas distintas)*. En esta fórmula lapidaria está sintetizada, hace 18 siglos, la táctica "leninista", adoptada hoy por vastos sectores del progresismo y del judeo-cristianismo, precisamente el mismo que combatió San Ireneo. En esa euforia del "nominalismo ecuménico", no importa desde luego la fidelidad a *lo que la tradición y la revelación han puesto en términos como Dios, paz, trabajo, Iglesia, mundo, espíritu, etc.*

Las doctrinas inadmisibles del P. Benesch; su interpretación histórica más inadmisible aún y el concepto dominante de un "ecumenismo meta-eclesiástico" (en un sentido fuerte) significa la posibilidad de una alianza entre la *tradición y la revolución, que nosotros rechazamos de plano y sin ambages*, en tanto que ciudadanos de esta ciudad temporal (la crucificada Argentina), y en tanto que partícipes de alguna manera de la comunidad católica. unida al la cabeza visible y su doctrina incorruptible e inmutable. Pero el P. Benesch hace gala además de una insoportable ignorancia en temas tan delicados. Sabemos, claro está, que aquí *interesa no el saber, sino la presión de las bases* (según lo que hemos puntualizado en el comentario al libro de Mellor). Pero en esta presión habrá de producirse, *inevitablemente*, un conflicto de poderes, pese al cuidado y al sigilo de la *alianza siniestra entre la masonería y sectores católicos. No se trata de una opinión nuestra: ya lo advierte el papa León XIII.* Y además en las tendencias nacionales de las organizaciones civiles argentinas, las actitudes del P. Benesch —y otras semejantes— habrán de despertar profunda desconfianza hacia los conductores del estamento sacerdotal. Por eso mismo, la cuestión doctrinaria, se transforma en una cuestión temporal de gobierno y de paz entre los pueblos y las clases sociales, asunto que la masonería y el "progresismo" judeo-cristiano tienen muy en cuenta. Nosotros también estamos advertidos. Por eso mismo, repito, los conflictos pueden resultar inevitables.

Dos notas finales antes de dar término a esta respuesta. No son de ahora los intentos de una alianza entre la masonería y sectores de la Iglesia. Ya el abbé E. Barbier, en su magnífico e importante libro **Les Infiltrations**

maçonniques dans l'Église, Soc. Saint-Augustin. Desclée 1910, 254 págs., estudió como se ve por la fecha, hace ya *cincuenta y cinco años*, bajo el pontificado de Pío X, el problema fundamental a que alude su título. Acumuló el P. Barbier referencias, documentos y advertencias, que hoy son absolutamente necesarias para comprender el proceso del "progresismo" dentro de la Iglesia. Sin embargo, *hoy nos encontramos en una etapa muchísimo más avanzada de lo que imaginó el abbé Barbier*. Hoy además no se entiende ya la divisa de Pío X, con la cual el círculo de Barbier y otros realizaron su magna obra: *instaurare omnia in Christo*. Esta divisa significa en sustancia *la unión de lo unible, y la separación de la inasimilable*, y por tanto implica *la muerte del progresismo nominalista*.

Por otra parte desde el lado eclesiástico-católico se podrían citar algunos casos de contactos y aun entregas subrepticias, y no ciertamente entre los niveles más insignificantes. Pero esta es, en realidad, normalmente humano. En cambio, el fenómeno "ecumenista" reciente, respecto de la masonería y *de sus incambiables intenciones y estructura*, es algo totalmente nuevo; ello preludia naturalmente *vastas acciones operativas eclesiásticas y políticas en el mundo entero*. (Hay que leer entre los libros de Coston y sus colaboradores, el volumen esclarecedor **La République du Grand Orient**, Ed. Lectures Francaises. Paris 1964, 302 págs. Los datos y referencias, escrupulosamente controlados y ordenados son un complemento fundamental a la obra de A. Mellor, y un punto de vista necesario para la inteligencia de los acontecimientos más recientes o que vendrán).

El principio doctrinal que subyace en las declaracio-

nes y actitudes de Mons. Podestá respecto del rotary club o de la masonería y en otras que se refieren a problemas de suyo no estrictamente religiosos (Cf., por ejemplo, las declaraciones de Mons. Podestá en la revista de dudosa categoría que mezcla imágenes sacras e imágenes semi-pornográficas de streap-tease; se llama **Nuestros hijos**, número de mayo de 1965, Bs. As., y el reportaje versa sobre muchas cuestiones, hoy controvertidas y confundidas), ese principio es una *equívoca concepción del mundo y de sus relaciones con el misterio de la Iglesia* (que es, no nos cansamos de decirlo y subrayarlo **ánothen**, desde arriba o celeste). Esa equivocidad subvierte por completo el contexto de la Revelación sobre el "mundo", comenzando por los textos del N. Testamento, particularmente San Juan, siguiendo por la meditación de los Santos y Doctores, y atropellando incluso los más nítidos documentos de los Pontífices, a lo largo de una secular enseñanza incontrovertible. El P. Benesch arroja sin contemplaciones (como cuadra a un judeo-cristiano) *toda esa venerable tradición, se alía con la revolución mundial y pacta con "el" enemigo* (que existe aunque los clérigos no crean).

Recordemos en efecto este párrafo de León XIII: "Por consiguiente todo lo que los Romanos Pontífices, nuestros antecesores, decretaron para impedir las iniciativas y los intentos de la masonería, todo lo que sancionaron para alejar a los hombres de estas sociedades o liberarlos de ella, *todas y cada una de estas disposiciones damos por ratificadas y las confirmamos con nuestra autoridad apostólica*" (op. cit., pág. 180). El P. Benesch quiere pues convencernos de lo contrario que manda *hasta ahora et semper León XIII.* Añadamos además aquella *última ad-*

vertencia de Pío XII (para no citar documentos, "arcaicos" para estos propugnadores de las "fuentes" que les convienen), advertencia contenida en su importante Carta Apostólica **ad Ecclesiam Christi** *a los obispos hispanoamericanos* (Osserv. Romano, ed. cast. 5-VIII-1955), advertencia felizmente olvidada, al parecer, por el P. Benesch y Mons. Podestá: "*muchos son desgraciadamente los asal-*
" *tos de estutos enemigos y para rechazarlos es necesaria*
" *enérgica vigilancia, enemigos como las* **insidias masóni-**
" **cas**, *la propaganda protestante, las diversas formas de*
" *laicismo, de superstición y de espiritismo* que cuanto
" más grave es la ignorancia de las cosas divinas y más
" adormecida la vida cristiana, tanto más fácilmente se
" difunden, *ocupando el lugar de la verdadera fe,* y sa-
" tisfaciendo engañosamente las ansias del pueblo, se-
" diento de *Dios*". (Pío XII, **ad Eccl. Christi**, 29-VI-1955).

Podríamos citar otros innumerables antecedentes; podríamos recordar los claros preceptos del código de Derecho Canónico, las diversas instrucciones del Santo Oficio, a partir de 1882, al insinuarse la posibilidad de una "masonería católica" (sic) (Cf. E. Barbier, pág. 240/ sgs.), la encíclica **Pascendi**, muchos otros documentos de Pío IX, Pío X, Pío XI, etc. Todo esto es superfluo frente a una mentalidad progresista, que significa en última instancia la *judaización ilícita del cristianismo y de la Iglesia, la destrucción del teandrismo católico, la corrupción de la sociedad temporal de las naciones y por ende la aniquilación de éstas.*

Por ello a las tesis nº 6 y nº 7 de Mons. Podestá, contrapongo pues las tesis derivadas *de la verdadera y total tradición,* y me apoyo en la autoridad de León XIII y Pío XII para rechazarlas de plano. Y no tanto por

deducir un argumento **ex auctoritate**, que aquí como estamos viendo no sirve para nada, sino porque en esos ilustres documentos se analiza claramente la naturaleza del problema mismo, por donde el argumento resulta **ex re**, y coincide con la línea de nuestro análisis precedente.

En cambio formulo así mi propia afirmación: *Es altamente nocivo para la Iglesia y para la Nación la actividad de las sectas masónicas y paramasónicas.* Doctrinalmente condenadas, debemos anhelar y procurar la estricta "recognición" de las mismas y en lo posible su relegamiento y extinción, por una verdadera política de soberanía nacional y por una verdadera vigencia de la cultura cristiana. *Toda alianza con tales sectas sería gravemente dañosa, comporta una capitulación sin sentido frente a la revolución mundial y preanuncia el derrumbe de toda forma de soberanía política y de justicia.*

En cuanto a las irresponsables afirmaciones del clérigo Benesch, creo que no tienen asidero; constituyen parte del "trabajo de base" (en el sentido masónico del término) y anuncian la posibilidad de que se difundan tales encuentros a fin de paralizar toda resistencia auténticamente católica. Ya conocemos la historia de Checoslovaquia, Yugoslavia, Hungría, Cuba, y últimamente Santo Domingo. Ya conocemos la exterminación de los patriotas franceses, sobre cuya historia H. Coston ha publicado documentos esclarecedores e impresionantes. Ya conocemos además la ruta de la secta en Hispanoamérica y en España. Por eso mismo *no podemos aceptar las tesis de Mons. Podestá y de su portapalabra el P. Benesch. Por el contrario nuestra acción se orienta a mantener la integridad de la Nación*, según los principios de la recta ar-

monía entre los dos poderes. El P. Benesch en cambio invade una zona de **seguridad nacional** y de **soberanía nacional**, lo cual *frente a un verdadero gobierno podría ser causa de gravísima acción punitiva.*

XI

Hemos llegado al término de esta respuesta. Quedan en el camino muchos problemas, cuestiones y arduas dificultades, doctrinales o históricas, referentes a la antigüedad y al mundo moderno. Sin embargo, la dilucidación de todas ellas, un cierto margen de certeza en las soluciones que pudieran proponerse, sólo puede originarse en el correcto planteo de esta cuestión fundamental, sintetizada en el título: *Helenismo, judaísmo, cristianismo. Para nosotros la inteligibilidad helénica del misterio cristiano es elemento fundamental de las fuentes. Esa inteligibilidad está ya en el Nuevo Testamento*, que por ello *tiene el griego como lengua de la revelación. Esto fue advertido ya por el judeo-cristianismo de los primeros siglos*; y por eso quiso tener —y tuvo— su evangelio hebraico (Cf. **Schoeps**, op. cit.). Parece que nos encaminamos nuevamente hacia eso, en un intento de destruir el "teandrismo" del N. Testamento: *proferición helénica del misterio intratrinitario*. Para comprender esta armonía es preciso retornar *a todas las fuentes de la antigüedad, y no sólo a las que presuntamente forman el principio de una supuesta continuidad genético-historicista.*

Tal fue la magna empresa de los Santos Padres, por lo menos hasta San Agustín. Esa labor debe repetirse hoy, *bajo la lumbre de esos mismos padres y sin apartarse del espíritu de fidelidad a la inteligencia del misterio.* Por eso mismo, recordando las controversias de los siglos III, IV y V; recordando entre todas esas figuras deslumbrantes por su saber, su santidad y su decisión el nombre y la obra de **San Jerónimo**, arrebatadora inteligencia que destruyó los supuestos fundamentos del judeo-cristianismo, y salvó a la Iglesia de gravísimos daños doctrinales y espirituales, invocamos su protección de Doctor de la Iglesia Universal para que suscite un verdadero fervor por estos problemas y para que nos otorgue junto con la "inteligencia del misterio", fidelidad a sus incambiables trasfondos teándricos y ardorosa modestia en la contemplación de su lumbre inextinguible. Sobre todo le pedimos que esa lumbre se derrame de alguna manera sobre nuestra tierra y nuestra patria crucificada, en peligro hoy más que nunca de ser *destruida desde los más inesperados niveles doctrinales.*

SAN ESTEBAN PROTOMARTIR

(Respuesta al Cardenal Daniélou, S. J.)

I

En tiempos que reconsideran las fuentes de un pensar milenario, es preciso definir la hermenéutica con que opera cada rumbo de inteligencia histórico-crítica, o el designio con que cada actitud interpretativa suele restringirse al campo de algunas premisas orientadoras. En este sentido, dos grandes perspectivas, o dos estilos, parecen diseñarse, al menos en lo que atañe a los trasfondos del pensar occidental: la primera afirma la simbología de fuente, con un rigor de relaciones intrahistóricas, que no puede anular el principio mismo que las funda; la segunda en cambio postula aboliciones y emersiones que relativiza la simbología de fuente, y la propone como un caso circunscripto de temporalidad; es pues un tiempo el que aprovecha de una fuente, y no la fuente la que rige un tiempo. La primera perspectiva sería una hermenéutica tradicionalista, fontal, totalizadora; la segunda una hermenéutica temporalista, discontinua, integracionista. En la primera, cada retorno implica inserción de un tiempo en la divino-humanidad transtemporal y por lo mismo mayor ahondamiento de la fuente misma. En la segunda en cambio, cada retorno supone inquirir en la

fuente el sustituto de un cambio fundamental para que la divino-humanidad crezca por un acto de conciencia histórica intramundana. En la primera hermenéutica en fin cada retorno, sin dar por abolida la letra la trasciende en la raíz hecha fuente; en la segunda hermenéutica, cada retorno es el principio de una "revolución cultural", de un "aggiornamento" que proyecta en el marco de una temporalidad irrestricta la construcción paradisíaca del hombre.

Podrían quizá interpretarse todas las crisis del complejo horizonte occidental según tales perspectivas, ya en el decurso mismo del mundo griego. Hermenéutica tradicionalista es la de Platón, frente a la revolución cultural de los sofistas, por ejemplo. Y probablemente tales tensiones históricas están ligadas a cuestiones metafísicas de la inteligencia encarnada, y no a un mero criterio de interpretación. Sin ahondar ahora este problema de una inteligencia, ávida de la fuente o ávida de temporalidad, señalemos que esta tensión entre tradicionalismo y revolución cultural se hace más aguda cuando convergen dos saberes, dos ciencias, dos campos de investigación: el de la filología y el de la teología, aplicadas a una inteligencia de la deidad y su revelación en el mundo, o al vasto abismo del hombre y su exaltación en la divino-humanidad.

Estas precisiones preliminares definen las necesarias diferencias entre contrapuestos retornos a las fuentes bíblicas del cristianismo, tal como se practica en la "nueva teología" y tal como la entendemos nosotros. Reubican además el problema de los vínculos entre letra bíblica y revelación, entre éstas y la naturaleza de la Iglesia; destacan la inserción de inteligibilidad y misterio y plan-

tean inevitablemente la cuestión de los fundamentos del teandrismo crístico. En tales coyunturas además resurgen con renovado vigor las controversias sobre las radicales diferencias entre hebraísmo, helenismo y cristianismo, cuya indispensable recognición profundiza sus connaturales semánticas, deslinda sus implicancias histórico-teológicas y reafirma contra un ecumenismo malsano el espíritu de las estirpes, la sacralidad mystérica de las lenguas, la manifestación de una deidad **agapística** y **trinitaria.**

Precisamente, entre los sostenedores de la "nouvelle théologie" (que abarca campos tan complejos como los de la interpretación bíblica y la teología patrística) dominan con rasgos de acusada revolución cultural dentro de la Iglesia Romana, el grupo de los jesuitas hegelianos, que han impulsado una vasta labor erosiva de la inteligibilidad helénica y una no menos vasta construcción histórico crítica, presuntamente más afinada y segura que los sistemas que le precedieron en el marco de la cristiandad occidental. Dentro de ese grupo a su vez cumplen la misión de consolidar la ruta doctrinal revolucionaria Lubac, Rahner y Daniélou. Este último precisamente reune en el método de investigación filológica y en el planteo teológico sobre las fuentes y naturaleza del cristianismo las dos coordenadas ya aludidas, en un momento de profundas transformaciones del saber histórico. Y llamo la atención sobre un último libro o epítome teológico de Karl Rahner, S. J. titulado **Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance**, que tiene ya en Europa tempestuosa repercusión y cuyas ondas no han llegado aun al clericalismo revolucionario de América. Este epítome de Rahner propondría precisamente las últimas conse-

cuencias del concilio y definiría la más perfecta revolución cultural como tarea teológica. A su vez en el ahora cardenal Daniélou podría decirse que se subvierte metódica y escrupulosamente el antiguo apotegma agustiniano, a propósito de los dos testamentos bíblicos, **quod latet in vetere, patet in novo**, hasta transformarse en el rumbo contrario, **quod patet in vetere, latet in novo**, o quizá en una sentencia más general, que en su contexto nominalista anula precisamente la revelación de Cristo, la Fe, la Iglesia: **omnia patent in vetere** ¿Para qué entonces veinte siglos de doctores cristianos, si los rabinos poseen la más absoluta hermenéutica de Yaweh, y éste define **negativamente** el absoluto trasfondo de la deidad?

El cardenal Daniélou pues, filólogo y teólogo, plantea arduas cuestiones tanto para la doctrina que se ilustra en la Fe de la **parádosis** trinitaria, cuanto para la nueva interpretación de los textos griegos del N.T., y para todo el decurso que culmina en los concilios de Nicea, Efeso y Calcedonia que son como sabemos fundamentos de la Iglesia y manifestación teántrica de su naturaleza transtemporal. La revolución propugnada por el jesuita, perito conciliar y consejero conspicuo de Montini, atañe pues a las raíces mismas de la Iglesia, al teandrismo heleno-crístico, a la perspectiva de la experiencia mystérica del culto y al contexto de su inteligibilidad según la metafísica griega.

II

El cardenal Daniélou es un escritor sumamente prolífico, aunque no prolijo ni recomendable por su veracidad, nitidez, aserción inconfundible y objetiva. Por el contrario, una constante equivocidad, que se transparenta en un estilo desaliñado, mezcla de sermón, propaganda y ensayo, trasiega con facilidad pasmosa por rumbos contradictorios sin afincarse ni con severidad de teólogo ni con certidumbre de una filología venerable; empero la facilidad periodística de su lenguaje y su despliegue argumentativo le han conquistado un vasto horizonte de lectores, ávidos de una renovación religiosa, trabajados por una literatura religiosa de dudosa profundidad y más dudoso misticismo (los casos de Claudel y Graham Greene, por ejemplo) y desorientados por una supuesta **renovatio** especulativa que con barroca propaganda se instaló desde el pontificado de León XIII y murió ignominiosamente con Juan XXIII: el caso de Maritain, por ejemplo, y sus innumerables amigos y enemigos. Desde 1942, fecha de su breve opúsculo **Le signe du Temple** (Gallimard) hasta 1972, son complejas y podría decirse que interminadas las mayor parte de sus obras, de una

erudición jesuítica no siempre decantada y de una inocultable afición por horizontes que podríamos llamar gnósticos y ecumenistas. Para dar una idea de esa flotante imprecisión y equivocidad puedo citar el juicio formulado por el hebreo Edmond Fleg al libro de Daniélou **Le mystère du salut des nations** (Ed. du Seuil. La Sphère et la Croix) Paris. 1945 (1948). Ese juicio se publicó en la revista **Dieu Vivant**, nº 7, 1946, págs. 82/sgs. Es preciso aclarar que entre los libros del jesuita ecumenista éste se cuenta entre los más nefastos y equívocos, junto con **Théologie du judéo-christianisme**, Desclée, 1956; y **Au Commencement Genèse 1-11.** Gallimard 1963. He aquí algunos párrafos de Edmond Fleg: "En primer lugar le confieso, me produjo un gran alegría. Esta esperanza en una segunda venida terrestre del Mesías, esperanza que la Iglesia, preocupada sobre todo por el reino del otro mundo, había dejado debilitar, a lo que parece, durante tantos siglos en el corazón de sus fieles, Ud. rev. padre la reanima con esa vida afiebrada, con la que en los tiempos primitivos colmaba el alma de los apósteles. Esperar el Mesías, esperarlo **aquí abajo** con una espera apasionada, ya sea por un segundo advenimiento, como entre los cristianos, ya sea por un primero y único advenimiento, como entre los judíos, siempre es esperarlo. Al volver a hacer común esa espera, produce Ud. un acercamiento a nosotros los judíos. De nuevo Ud. nutre la fe cristiana con aquel fermento semítico [...] Sí, mi revdo. padre, Ud. rejudaíza a la Iglesia, y no puedo sino regocijarme por ello [...]. Ud. nos explica muy claramente que el cristianismo para transfigurar las civilizaciones no cristianas, debe en primer lugar comprenderlas en profundidad y en una cierta medida adaptarse

a ellas. Estaría Ud. dispuesto incluso a admitir la supresión del latín y la permisión de una misa danzada, si eso fuese necesario para encarnar el cristianismo en lo que de mejor poseen el mundo hindú, el mundo chino o el mundo negro, tal como se encarnó antaño en el mundo griego o romano [...]. Ahora bien, precisamente la piedad judía ha interpretado que en la ruta de las concesiones permitidas, el cristianismo ha transgredido los límites de la prudencia. Para encarnarse en el mundo griego y romano, ha hecho sacrificios incompatibles, a los ojos de Israel, con la fe de Israel. Nuestro Dios es invisible y único. Los dioses de Atenas y de Roma eran visibles y múltiples. La religión de San Pablo, que de los judíos derivaba la unidad de Dios, al encarnarse en la civilización griega, ha aceptado la humana visibilidad de la religión correspondiente". Y esa carta termina con este párrafo, verdadero preludio del ecumenismo posterior: "esperemos juntos, trabajemos juntos en vista de la venida, segunda o primera, de ese Mesías, cuyo advenimiento nos iluminará a unos y a otros y cuya espera incluso, en este mundo en que las tinieblas perduran, puede aproximarnos y debe unirnos."

Tal es el clima teológico que flota como nube que se adensa en una penumbra doctrinal y tal la equivocidad que connota los argumentos renovadores de Daniélou. Determinaciones conceptuales poco honestas confunden los entrañables trasfondos del misterio cristiano con una oscuridad azarosa puesta por los humanos; o reducen la inacabable lumbre de la Iglesia Teándrica a un problema de universalismo religioso, que resulta una penumbra propicia al dominio de los señores del mundo. Estábamos en ese momento en pleno pontificado del **Pastor Angeli-**

cus. De entonces hasta ahora la ruta del cardenal Daniélou ha cumplido una vasta labor de judaizar la Iglesia, según un método que consiste en asustar a los teólogos tomistas con el empeño de su erudición filológica, y a los filólogos desprevenidos o desinformados con su pseudo teología kerygmática, que subviene como he dicho el correcto vínculo entre Isaías y San Juan. ¿Tiene remedio esta infernal confusión, o la púrpura cardenalicia viene a sellar la impostura como sapiencia, el engaño como piedad, y la coerción innoble sobre los débiles o ignorantes como principio de espiritual obediencia al contenido de la Fe? He aquí la dramática requisitoria que propongo frente a la vasta adulteración teológica de estos últimos treinta años, que hunde por cierto sus interminables raíces en una historia compleja, no exenta de resplandores mortales o salutíferos, según sea el fervor de donde brote el fuego comburente. Por eso he de confrontar los fundamentos últimos del estatuto teológico de Daniélou con el conmovedor testimonio de San Esteban protomártir, de donde se deducirá mi respuesta a uno de los más grandes impostores del cristianismo ecuménico, a uno de los más nefastos y erosivos heresiarcas católicos de la modernidad, que confía en la autoridad para abatir la Fe, en la ignorancia para ilustrar con irrestricta tiniebla; en la corrupta inteligencia de la Contra-Reforma para delinear una supuesta iglesia primitiva, sin culto mystérico, sin santidad trinitaria, sin exaltación metafísica del **nous** extramundano, pero coherente con el cosmos inviolable y perfecto.

III

Como no es posible seguir el itinerario crítico de Daniélou en las obras que corresponden a estos treinta años, conviene repartir las tesis explícitas o subyacentes, según los rumbos de una filología, que es hermenéutica de un tiempo que se adensa por la perspectiva de un hombre nuevo y que según las premisas de una teología historicista admite encarnaciones cíclicas del evangelio. Este repartimiento tiene la ventaja de permitir luego una confrontación con el texto que ahora nos interesa y de subrayar en la figura de San Esteban un martirio, o sea, un testimonio que contradice absolutamente la teología bíblica de Daniélou y derrumba por tanto su empeñosa aunque confusa y nociva pretensión de fundar una "nueva" ciencia de las fuentes tradicionales. Se cumple así, por un reclamo a los fundamentos especulativos de un saber inmutable, la disyunción que propuse al iniciar mi conferencia: un saber que temporaliza la fuente, porque suprime su realidad semántica divino-humano; o un saber que recupera en la fuente la **teantropía** celeste y la hace lumbre para el decurso, la crisis, la renovación en la coyuntura de un tiempo entenebrecido. Cumplimos

así el más sublime servicio de la teología bíblica, que descubre el soplo que la incardina en el Logos, y el Logos que la doblega para el Espíritu Paráclito, Espíritu de Fuego y de Lumbre. Para tal teología y filología vale la sentencia admonitoria de San Juan el Precursor: **euthynate ten hodón Kyriou,** y que nosotros referimos ahora a la presencia de tal Fuego recóndito: enderezad los caminos del Espíritu, a fin de que en la letra resplandezca el Logos, y en la fulguración del Logos se adense el Pneuma incircunscripto. Si tales realidades misteriosas no pueden ocurrir en el ámbito de la Iglesia ¿para qué existiría la letra **in Ecclesia?** Y si la teología y filología bíblicas no interpretan y definen un **hodós,** una ruta a la Triunidad beatífica ¿qué clase de ciencia criarían en la vasta oscuridad científica del mundo? Como a los judíos del contorno evangélico, les convendría a estos judaizantes contemporáneos las duras palabras de San Juan: **gennemata ekhidnoon,** críos o retoños de serpientes, porque edifican una sorprendente tiniebla, reconcentrada con sorprendente lumbre, y porque en la admirable transparencia de San Juan y de San Lucas yuxtaponen la niebla de un saber equívoco, brotado de una curiosidad sin rumbo, atenido a las raíces de un conocer maligno, ni procedente ni orientado a la lumbre.

Ahora bien, las tesis filológicas de Daniélou podrían resumirse del siguiente modo:

1) No existe un principio de encarnación absoluta del sentido, o Logos, y por tanto no puede hablarse de lengua sacra, en cuanto ella es el **ephapax,** la **Einmaligkeit** o unicidad histórica de tal encarnación.

2) El lenguaje bíblico es hijo de una historicidad concreta, que se abre a una "revelación" signada por esa

misma historicidad. Lo que significa que otra circunstancia, o sea, otro lenguaje podría expresar mejor esa revelación o extraer de ella mayor densidad teológica, expresable en un lenguaje de mayor profundidad significativa.

3) Los ciclos de expresiones y aboliciones lingüísticas corresponden a ciclos de expresiones y aboliciones doctrinales. Corresponde al filólogo diseñar el trasiego real o posible entre las diversas fases o entre diversos compartimentos lingüísticos. Las fases representarían edades, signos generales, proceso histórico de trasiego, crecimiento o perención. Compartimentos en cambio los espacios semánticos que pueden distinguir precisas estructuras lingüísticas, no necesariamente ligadas entre sí, ni contrarias entre sí. Las fases corresponderían a las grandes tensiones de hebraísmo ,helenismo, latinismo, romance, indigenismo; los compartimentos en cambio a aquello que encuadra significación griega o significación hindú, connotación castellana o connotación guaraní, etc.

Traduzcamos estas tesis al problema y concepción de la "fuente" a la que retornan estos historicistas. Fuente absoluta es el proceso-progreso emergente y sustitutivo, que cumple una condición integradora y develadora de la deificación intramundana del hombre. Fuente es pues el proceso-progreso, pero no una encarnación única, que a semejanza de la encarnación de Cristo define la **Einmaligkeit** lingüístico-histórica. Los trasfondos beatísimos y densos que revelan y develan, en su griego misterioso, el Evangelio y las Epístolas de San Juan, pueden ser revelados y develados por un supuesto kerygma hindú; éste además podría corresponder a una nueva fase revelatoria de la deidad monádica. Pero sobre todo lo

que el griego piadoso y doctrinal de los Concilios de Nicea, Efeso y Calcedonia ha propuesto como lumbre inexcusable de todo camino hacia la deidad fecunda, habría perecido ante la exigencia metafísica que implican las tesis lingüísticas: en el proceso una abolición es signo de una nueva coyuntura en la encarnación del kerygma. Así entendemos los rumbos del concilio nefasto y sus consecuencias irrecusables: 1) cuestionamiento de la doctrina por la pastoral; 2) abolición de la norma de Fe que es el culto y por tanto subversión de toda teología: en primer lugar, la teología mística, luego especulativa, y en fin la teología bíblica; 3) reinterpretación de la tradición patrística, como testimonio de una fase en la tensión sustitutiva, y de un contrapuesto compartimento lingüístico en el proceso; 4) finalmente preparación y formulación de las nuevas perspectivas doctrinales, que impliquen definir los "nuevos" dogmas sobre la disolución de los antiguos, en el pluralismo lingüístico del kerygma, que caracterizará según estos teólogos la "nueva" fase del tercer milenio.

Agreguemos ahora las tesis teológicas que deberán ser desde luego un segundo registro de las mismas profundidades anti-trinitarias, o sea, satánicas.

1) En primer lugar, en el proceso-progreso mantiénese incólume el signo que lo condiciona como fuente absoluta, es decir, el monoteísmo negativo hebraico. Toda mística debe reencontrarse con ese monoteísmo, tal como lo sugiere desde el lado judío el texto de E. Fleg. Por ello el ecumenismo no es sólo una convergencia sinárquica de poderes concretos. Es algo más profundo y más grave, pues resulta la pretensión teológica de dar por abolidos el mysterio trinitario y el mysterio del Hijo

del Hombre. Esto significa, entre otras graves consecuencias, abolir el apotegma de San Agustín (que ha sido tradición inequívoca y unánime de la Iglesia) y cambiar la estructura semántica que condiciona, fecunda y adensa la vida del cristiano. Así se entiende entre otras dramáticas situaciones la abolición del latín, como lenguaje del culto.

2) Si no existe inmutabilidad de las definiciones conciliares helénicas, por efecto de las mutaciones lingüísticas, tampoco existe una verdad teológica, aprehensible en un juicio, aunque no agotable en él. No existe pues la **parádosis** que de lumbre en lumbre conciliar reaviva en la Iglesia la experiencia de la vida trinitaria y teándrica y permite simultáneamente el anathema inconcuso y la proferición cierta de la vida divina. Las consecuencias de este larvado o explícito historicismo teológico reproducen ciertas tendencias del antiguo docetismo, o preparan un monofisismo destructor, iconoclasta, que hará retroceder a la Iglesia a un terrible período catacúmbico, en cuyos inicios nos encontramos. Esas consecuencias además refluyen a la **parádosis** de la letra y en particular de la letra neotestamentaria: ella es simplemente un motivo extrínseco del encuentro personal con la deidad monádica y no una categoría irrefragable de la Encarnación del Logos. La "letra" del Evangelio cesa de ser fuente en el sentido de un nivel determinado de aquella Encarnación —el tercer nivel en realidad— para transformarse en estímulo de un mundialismo religioso, que une en la inmanencia histórica **profecía** y **poder**, y sustituye la Iglesia de Cristo por una teocracia hebraica, investida de todos los carismas y todas las funciones dirimentes, sacerdotales y políticas.

Así se lo recuerda E. Fleg, con un texto oportuno de Maimónides, que dice: "Ningún pensamiento humano es capaz de inteligir los designios del Creador, pues sus caminos no son los nuestros; de suerte que este hombre, Jesús, y los demás fundadores de religiones que lo han seguido, han contribuido a allanar el camino para el mesías verdadero, que debe instituir el culto del Dios único para todos los pueblos de la tierra [...]. Gracias a esas religiones nuevas, el mundo entero se ha colmado con la idea de un Redentor-Mesías, y con las palabras de la ley y los mandamientos. Estas palabras se han expandido hasta las islas lejanas y entre numerosos pueblos que no tienen ninguna civilización. Todos se ocupan ahora de la Tora y del problema de su validez. Unos afirman que sus mandamientos son verdaderos, pero no tienen ya valor; otros le atribuyen un sentido secreto, y dicen que su contenido se ha realizado ya. Empero, cuando llegue el mesías verdadero, todos se convertirán y reconocerán su error". (**Dieu Vivant**, nº 7, pág. 84).

3) **La develación histórica del hombre es el signo que permite interpretar correctamente la Revelación y no a la inversa, lo que quiere significar que es más denso, profundo y definitivo el profetismo histórico que el profetismo carismático (y por ende que el profetismo de Cristo). Por lo mismo lo que la Tradición considera fuentes teológicas, en particular las Escrituras, deben ser referidas al registro de esa supuesta develación histórica. En este sentido a la Iglesia de los Padres y Doctores sobreviene la Iglesia del hombre nuevo: para éste la Escritura no es un instrumento de Santificación, sino una exigencia de repensar el contenido concreto de cada etapa develatoria, en este caso, la etapa ecumenista. No**

se puede hablar entonces de Teología fontal, sino de una Teología de la historia en progreso que tiene en la Escritura una suerte de alfabeto para componer y recomponer perspectivas acordes con la plenitud manifestada del hombre.

Finalmente una tesis que articula con mayor empeño el sesgo filológico-histórico y el teológico-doctrinal, y que se formularía así: Habiendo sido el judeo-cristianismo un estrato de proferición y un modo doctrinal que condiciona los orígenes de la Iglesia en el período anteniceano, el retorno a ese ámbito podría permitir la multívoca ruta de una teología que ponga entre paréntesis y luego anule y supere la proferición helénica del misterio cristiano. Esta tesis prolonga en realidad la de la primacía del monoteísmo hebraico y la que admite la posibilidad de una teología kerygmática polivalente; ella no es otra cosa que la traducción moderna de la tesis ecumenista de Maimónides, en tanto éste concibe la historia universal bao el signo del mesías venidero. Salvo que en la cuestión que nos ocupa no es un representante de la teología rabínica el que discutimos, sino un cardenal de la Iglesia Romana, supuesto intérprete fidelísimo de un San Atanasio o de un San Jerónimo ¡Mayor impostura sería difícil imaginar!

IV

Ningún heresiarca moderno, desde las controversias de los siglos XV y XVI, hasta las que se sitúan entre los dos últimos concilios, reune tan sorprendente ataque a la tradición y a la Fe. Tendríamos que remontarnos a los grandes herejes y herejías de los siglos IV y V, precisamente cuando la Iglesia sale victoriosa de un profunda crisis que afronta los dos principios constitutivos de la semántica hebraica y la semántica cristiana, es decir, la absoluta alteridad del monoteísmo negativo y la participación real del teandrismo crístico. Pero precisamente las controversias aducidas y el triunfo de la proferición doctrinal de Nicea están prefigurados en la diáfana figura de San Esteban, que sella con su martirio una doctrina irrevocable y prolonga como es lógico por explícita manifestación de una Theophanía trinitaria el principio absoluto del N.T., o sea, la Teantropía celeste desde el lado del misterio de la deidad trinitaria, el teandrismo crístico desde el lado de la economía histórica concreta. Tales presupuestos, concurrentes en la figura, en la experiencia y en la proferición de San Esteban, derrumban a mi parecer todas las tesis de Daniélou y recortan su figura

como la de un falso doctor de la tradición. Confrontemos pues el diácono y su doctrina, coronada por el martirio, y el cardenal Daniélou y su doctrina, coronada por su aceptación irrestricta en el mundo moderno ¿No es éste acaso el método correcto para filiar los fundamentos velados por la montaña de palabras, o por las abstracciones de un nominalismo evolucionista, capaz de poner en el mismo plano de validez la letra de imprenta y la sangre de un mártir? ¿No es éste acaso el camino más seguro para inteligir la continuidad o ruptura de la Tradición Teándrica en un teólogo, exégeta, predicador o periodista?

En cuanto a San Esteban, conviene subrayar que se trata de un "mártir", cuyo carisma es pues superior al de los doctores; que ese martirio se inscribe en la profecía cristiana, es decir, se trata de un profeta, no del **advenimiento** sino de la **completidad**, del pléroma irrestricto de la vita trinitaria; y en fin que su testimonio es anterior a toda la tradición escrita del N.T., lo que quiere significar que no sólo pertenece a la primerísima edad apostólica, sino que se inserta en el fundamento mismo de los apóstoles, a su vez fundamento de la Iglesia (cf. Eric Peterson, **Zeuge der Wahrheit**). Antes que San Pablo ahonde el misterio de la creatura en el misterio del Espíritu, antes que San Juan devele las profundidades del Logos teándrico, el martirio de San Esteban rella en la Iglesia el misterio del Hijo del Hombre en el misterio trinitario. ¿A qué se reducen entonces las argumentaciones de Daniélou?

Por eso San Esteban tiene una extraordinaria ubicación en el culto litúrgico y un singular acogimiento en la teología patrística. Al mismo tiempo la piedad de los

siglos medievales convivirá en su figura una experiencia mística y estética, como la que traduce por ejemplo la catedral de San Esteban de Bourges, en Francia (cf. el estudio de F. Quievreux). Sólo quiero recordar que la fiesta de San Esteban, el 26 de diciembre, sigue a la celebración de la Encarnación del Logos, y precede a la fiesta de San Juan Evangelista y de los infantes mártires. Es evidente el designio mistagógico del culto: primero la triple conmemoración navideña del Logos nocturnal, auroral, meridiano; luego el pleno testimonio por un modesto joven, probablemente no judío, que reconoce la inconcusa verdad del Hijo del Hombre; inmediatamente la inconmensurable figura del apóstol, el "teólogo" cuya proferición da por abolida la fase veterotestamentaria e inaugura la posesión inteligible del misterio trinitario teándrico ¿Cómo pues puede hablar Daniélou de una teología judeo-cristiana predecesora de Nicea, y de un lapso de proferición, desligada de la inteligibilidad helénica de la Fe?

Pero veamos más atentamente el contorno luminoso de San Esteban y deduzcamos de ese contorno las consecuencias doctrinales que importan en la dilucidación de las graves cuestiones planteadas por el historicismo teológico de Daniélou.

Estamos en los días subsiguientes a Pentecostés y en el segundo enfrentamiento entre los apóstoles, es decir, la Iglesia, y la Sinagoga, es decir el sacerdocio judío y sus autoridades. Estas insisten en prohibir se enseñe en nombre de Jesucristo (**me didaskein en too onomati toutoo**). Toma la palabra San Pedro, quien reclama el derecho de obedecer a Dios antes que a los hombres, exalta la divino-humanidad de Cristo, cruci-

ficado por los judíos (**quem vos interemistis, suspendentes in ligno**), confirma la prolongación de la Obra salvífica de Dios para todos los humanos, aunque subrayando en primer término la **metánoian too Israel.**

En este magnífico texto del apóstol, que probablemente San Lucas resume, destacamos la absoluta novedad de la exaltación de Cristo según la expresión **touton ho Theos arkhegón kai sotera hypsose te dexia autou**, lo que implica el cumplimiento absoluto de la profecía. Cristo es **arkhegon, principem**, en el sentido de ser principio y fundamento de toda realidad extradivina; y **sootera**, es decir, coronación misteriosa de una historia milenaria, que halla en ese que crucificaron puntual acabamiento, abismal renovación. Pero además S. Pedro revela a los judíos la exaltación intratrinitaria del crucificado, lo que resulta, claro está, la máxima proferición doctrinal y mística de las realidades divinas, la máxima contradicción con la ley judaica. Por eso el sanhedrín temblaba de rabia (**dissecabantur**) y quería aniquilar a los cristianos (**anelein autous**: o sea suprimirlos, **interficere**). Es aquí donde se inserta la prudencia de Gamaliel, el fariseo, cuyo consejo propone "la recognición de los designios divinos", lo que equivale a subrayar la línea divergente entre Israel y la Iglesia. El discurso de San Pedro, la cólera de los saduceos y la doctrina de Gamaliel muestran sin lugar a dudas el rumbo inequívoco de la Iglesia, centrada en el misterio de Cristo, el rumbo de la sinagoga, afincada en la autoridad de una letra que excluye la efusión del Espíritu ¿Cómo puede el cardenal Daniélou proponernos un modelo de supuesta teología judeo-cristiana, cuando en el instante mismo de la edad apostólica, en su inicio diáfano, la disyunción de

los principios preludia dos semánticas condicionadoras e irreductibles? ¿Y cómo ese supuesto modelo podría enfrentar las complicadas situaciones y requisitorias de la mente contemporánea, alimentando una equivocidad teológica, contraria al centro mismo del kerygma, o sea, el misterio de la divino-humanidad de Cristo, en su presencia histórica, en su kénosis sacrificial, en su exaltación intradivina?

Hay además en el discurso de S. Pedro una afirmación contundente respecto del judaísmo, la que acentúa el principio de la disyunción y define el ulterior destino teológico de Israel: después de haber subrayado como dije la exaltación de Cristo (**hypsose te dexia autou**), agrega que ello implica **dounai metanoian too Israel**. Se trata de una verdadera mutación religiosa: en primer lugar adviértase el sentido fuerte del infinitivo **dounai**; no ocurre esto, ni podría ocurrir, por evolución teológica, o por modulación sincretista; es un don, un dato nuevo, signo de una ruptura, una revelación y una completidad. Ese don —o sea, repito, presencia histórica de Cristo, kénosis de la cruz, exaltación intratrinitaria— es **metánoia para** Israel. El dativo indica no una posesión irrestricta, sino un destinatario en que se debe manifestar la **metánoia**. No se requiere mucha pericia en el lenguaje del N.T. para subrayar la importancia del término: ¿cuál podría ser el rumbo de la **metánoia**, sino reconocer la divino-humanidad de Cristo y por tanto dar por abolida la sinagoga? Pero ¿qué hacen los judíos? Para el momento en que nos encontramos basta leer los cap. III a V de los **Hechos**: persiguen, flagelan, intimidan y torturan, y finalmente como no podría ser de otro modo en este terrible enfrentamiento, matan. Aquí se

ubica la extraordinaria figura de San Esteban, que habrá de resumir este contexto teológico-histórico, y que en los cap. VI y VII coronará inequívocamente lo que inducimos del discurso de San Pedro. Los judíos persiguen y matan, pero antes intentan silenciar el nombre de Cristo: **me lalein epí to onómati tou Iesou.** En ese silencio Sinagoga e Iglesia convergerían. ¿Qué hacen Daniélou y los judaizantes de todos los tiempos, sino esto mismo: silenciar el misterio de Cristo? Vastas adulteraciones lo obnubilan, vastas falsedades lo corrompen en el corazón de los humanos, equivocidades aun más vastas y satánicas lo confunden en la penumbra de un mundo que se adensa. Desaparecen entonces la disyunción y enfrentamiento semántico, y todos se unen en un supuesto monoteísmo pacificador que abate precisamente lo que esplende en la predicación de San Pedro: presencia histórica de Cristo, misterio de su **kénosis** y su exaltación teándricas. Entonces es posible el acuerdo que quiere Fleg sobre el Mesías; entonces se deriva cualquier consecuencia, las que estamos viendo en el contorno de la Iglesia judaizada por Daniélou, Montini y **tutti quanti**!

El tema de la **metánoia too Israel** se prolonga como sabemos en la reflexión patrística, y en la misma edad apostólica motiva notables esclarecimientos en un nivel doctrinal o en un nivel histórico. Me refiero sobre todo a la fórmula lapidaria de San Ignacio de Antioquía: **Christianismus enim non in judaismum credidit, sed judaismus in Christianismum**. Esta es justamente la **metánoia** que enseña San Pedro: ¿cómo podría ocurrir en la supuesta teología bíblica de Daniélou? Por el contrario, ella conduce a aceptar la fórmula de la sinagoga: **me lalein en to onómati tou Iesou.** Pero entonces no se trata

ya de una convergencia humanística en la investigación, sino de lo que advierte el cap. V de los Hechos: **anelein autous**, aniquilar el misterio de la Iglesia. Sin tener otra autoridad que una leal inteligencia de la Tradición y una reflexión discreta de estos textos decisivos, acuso al cardenal Daniélou de ser perseguidor del nombre de Cristo, heresiarca judaizante, sofista que abate la lumbre del N.T., filólogo de la subversión interpretativa de la Fe, teólogo de la "nueva sinagoga", construida sobre un advenimiento mesiánico que es simplemente el triunfo mundialista de Israel.

Para que no quede sombra sobre la actitud mística de los apóstoles, el cap. V subraya la intrepidez de los cristianos: ella prolonga después del segundo juicio de Jerusalén la proferición del misterio de Cristo, todos los días, incluso en el templo (**pasan te hemeran en too hieroo**): **didáskontes kai euanggelizómenoi Iesoun ton Khristón.** Subrayemos en este texto los dos participios de "enseñar" y "evangelizar", respectivamente. Con el primero San Lucas alude a la historia salvífica de los profetas y a la esperanza mesiánica; con el segundo en cambio a la "buena nueva" de Jesús: por ello **tón Khristón** tiene el sentido fuerte de un predicado objetivo, es decir, anunciaban la buena nueva de que Jesús, el crucificado ése y no otro es "el Cristo", el Ungido. ¿Ha cambiado o puede cambiar acaso la perspectiva de la Iglesia? ¿No se mantiene la doble línea teológica, a saber, **didaskein** (enseñar en la **lectio**), **euaggelizesthai** en el kerygma cultual, profético, teológico, místico, etc.? ¿Una y otra tensión doctrinal y práctica no se centran en el "misterio de Jesús", que es el **Cristo**, y este misterio no se resuelve en el misterio del **Hijo del Hombre**? Tiempos de reversión los

que vivimos: junto al sagrario vacío, que quiere representar una tumba violada (como decían los judíos sobre la tumba de Cristo), los sucesores de los apóstoles parecen enseñar ahora la letra judaica supuestamente promotora de una paz ecuménica **en to onómati tou Iaue.** No se precisa ser muy profeta para advertir la inminencia de un desastre sangriento en el contorno de una iglesia corrompida: nuevamente se levantará un Esteban, nuevamente proferirá sin ambages el misterio de Cristo, nuevamente será lapidado por los epíscopos apóstatas, falaces e ignorantes. Pero la sangre de San Esteban sigue fluyendo mansamente en el mundo, junto al Niño divino a quien acompaña en el cortejo litúrgico, junto al águila de San Juan, a quien prepara un vuelo insondable, del cual vivimos y vivirán todos los fieles, los nobles, los sedientos de vida divina. Pues ningún apóstol, y **a fortiori** ningún otro hombre tuvo el privilegio de San Esteban: ser promártir. ¿Sigue valiendo y pesando tal condición en la Iglesia Universal y Viviente, cuerpo de una cabeza Viviente y ámbito orgánico de un Soplo Viviente? ¿O el nominalismo de Daniélou, y con él el de todo el concilio y sus peritos, es preludio de un cambio teológico, en el sentido que hemos explicado al comienzo de esta disertación, a saber: la "Nouvelle Théologie" busca en la fuente el motivo de un cambio que no coincide con la estructura inviolable de la Fuente, sino con el proceso-progreso? ¿Acaso esa supuesta "théologie" interpreta el "didaskein" de los **Hechos** según la perspectiva del mundo moderno y el "euaggelisthai" según el mesianismo puntualizado por Maimónides? ¿No son en consecuencia la Tradición y la Fe las que dirimen estas sorprendentes alternativas? Por esto mismo, precisamente, en la interpretación de San

Gregorio de Nyssa [P.G. 46, col. 701/sgs.] y de San Agustín [P.L. 39, col. 1684/sgs. y 2137/sgs.] el martirio del diácono helenista se proyecta como paradigma teológico y anuncia el misterio profundo de la **metánoia de todos** los hombres, por encima del destino obsoleto de Israel, cualquiera sea. Ese anuncio prefigura el atributo de **katholiké** para una **Ecclesia** que no necesita ni de Israel, ni de Zarathustra, Sócrates o Gandhi, porque otro es el principio de su crecimiento histórico; que no se corrompe por un sacerdocio corrompido, por un erotismo ridículo y abyecto, por una fornicación del culto con todos los demonios apoderados del aire inmarcesible y bellísimo. Veamos pues el contorno conmovedor de este mártir, doctor y profeta, y las tesis de Daniélou se esfumarán rápida y definitivamente.

V

La figura del diácono Esteban ocupa los caps. VI y VII de los **Hechos**; reaparece luego en una fuerte y conmovedora recordación de San Pablo, en el cap. XXII. Pero esos detalles son suficientes para trazar una sucinta biografía del santo, que sigue provocando una sorda polémica entre los críticos modernos. Curiosamente un jesuita como Daniélou menoscaba su figura y su significado teológico, mientras que un judío como Marcel Simon subraya, en la reconstrucción del primitivo cristianismo, la importancia de su testimonio (Cf. **Saint Stephen and the Hellenists in the primitive Church,** Londres, 1958).

Una tensión sacude la primitiva Iglesia en Jerusalén: ella procede de ciertas discrepancias entre "helenistas" y "hebraicos", discrepancias que afectan la justa distribución de los bienes a las familias de los primeros. Para atender a estos y otros problemas, los doce convocan a la multitud de discípulos y fieles, a fin de elegir siete diáconos. Muy importante este pasaje para estudiar la noción de **diakonía** o **diakonein** en la Iglesia. Esteban, Stephanus, es decir, corona, encabeza los nombres de los siete diáconos. En general se ha pensado que la distinción entre

"helenistas" y "hebraicos" es una cuestión de procedencia o de lengua. Pero los acontecimientos posteriores indican más bien una tensión doctrinal, entre los que afirman la absoluta novedad y universalidad del Evangelio y los que con renuencia judaizante sostienen la perduración del mosaísmo. Desde el cap. IX acreciéntanse tales controversias hasta que el concilio de Jerusalén definirá la doctrina y la actitud de la Iglesia, dando la razón a San Esteban. Por otro lado, la tradición afirma que el joven pertenecía a los 72 discípulos del Señor, es decir, había sido instruido directamente por Cristo. Cierto estilo de su profundidad mística lo emparenta con San Juan, con quien afirma inequívocamente el teadrismo innovador y celeste. Por eso M. Simon llama al protomártir "le plus violemment anti-juif de tous les confesseurs de l'église primitive" (pág. 427), aunque reconoce al mismo tiempo que los rabinos de la época vieron en el cristianismo el enemigo más encarnizado y peligroso, que era menester **anelein.** ¿Qué es entonces el judeo-cristianismo de las tesis de Daniélou? Quizá un pasaje del cap. XV nos ilustre sucintamente: se trata de las discusiones que preceden al concilio de Jerusalén. Entonces "se levantaron algunos de la secta de los fariseos que habían abrazado la fe (**pepisteukótes**) y dijeron: que era menester observar la circuncisión y prescribir que se cumpliese la ley mosaica". Judeo-cristianismo es pues reviviscencia del fariseismo, por el reconocimiento de una universalidad mayor que la del Logos encarnado. Curiosamente Daniélou no se cansa de aportar supuestos testimonios de una inteligibilidad judía, es decir, farisea del cristianismo, la que subyace según el jesuita en la estructura religiosa de la Iglesia y por cuyo retorno ésta podría encarnar el kerygma en

otras estructuras y contextos lingüístico-espirituales, según ya dije. No se cansa tampoco en su propaganda judaizante de subrayar las coincidencias entre fariseos y cristianos, aportando argumentaciones de sofista que diseminadas por la prensa ablandan las fronteras doctrinales y místicas y permiten una silenciosa reversión del pueblo fiel a los supuestos ancestros semitas. Esa propaganda judaizante integra aquel arsenal de equivocidades y aquella energía disolvente del nominalismo e historicismo teológicos, totalmente contrarios a la Tradición de los Padres y Doctores. Se trata en otras palabras de una corrupción de la Fe y de una destrucción de la Iglesia. Y en esta perspectiva llama la atención el doble juego del cardenal marxista: en Europa suele mofarse de los Padres griegos, en Argentina para recibir un doctorado académico exalta la cultura helénica del siglo IV y la reflexión teológica de los más insignes espíritus de la cristiandad! El mismo juego del atuendo y de los temas provocativos: en Niza suscita la contestación de los jóvenes vestido de un vulgar pantalón arrugado y una chomba; ¡en Argentina engaña a los tradicionalistas con su riguroso rojinegro de cardenal romano! En Europa defiende tesis homosexualistas, ¡en Argentina deslumbra a nuestros ingenuos militares con una ética de pacotilla que sólo sirve para preparar la tumba de nuestras armas! Sería de no acabar. Así, es sintomático que en ocasión de su visita a nuestro país, destacara precisamente este contorno de sus nefastas herejías judaizantes: "Con musulmanes y judíos —dijo— tenemos una concepción de Dios muy próxima. Es muy revelador que muchos judíos se entusiasmen por Jesús, realidad absolutamente nueva. Varios escritores judíos llegan a admitir que la resu-

rrección fue posible. Los fariseos creían en ella, pero no los saduceos" (**La Nación**, 22-IV-72). O en otra innoble confusión jesuítica: "Yo estoy muy interesado en los movimientos como el Jesus-Revolution, de los Estados Unidos, y he asistido en Paris al espectáculo de "music-hall" **Jesucristo Superstar**, y pienso que son la expresión de una pasión por Jesús que es algo extraordinariamente importante hoy en día" (**La Prensa**, 22-IV-72). Basta puntualizar que el impío espectáculo insume en una sola figura la persona de María Santísima y la de María Magdalena, para advertir las sugerencias talmúdicas, que estremecen por su impudicia, su mentira y su perversidad. ¡Pero un cardenal de la Iglesia Romana, en indecorosa confusión, admira y elogia esa infernal cloaca, habitáculo de los más impuros y poderosos demonios de la invisible contestación luciferina!

Pero volvamos a San Esteban. Precisamente su notable y diáfana profundidad demuestran que se enfrentan dos teologías, dos semánticas y dos filologías. Ese enfrentamiento corresponde a la abismal relación de dos principios que son historicamente irreductibles. El texto subraya en primer lugar la fisonomía mística del joven, y ello nos prepara para la magna revelación de la teofanía trinitaria. De los siete diáconos, Esteban es el único que San Lucas configura: era —dice— un varón lleno de fe y de sacro soplo (**andra pleres písteos kai pneumatos hagiou**); reitera luego esa fisonomía "lleno de fe y de fortaleza" (**pleres písteos kai dynameos**). Hagamos una pausa en esta triple connotación del santo magnífico. En primer lugar la Fe: ella corresponde a la experiencia de Esteban tiene de Cristo. No se interpone ninguna mentalidad judeo-cristiana, pues esa experiencia

del misterio de Cristo colma la mente del diácono. Si éste es un judío helenista, ese misterio corona en la proferición griega la fuente de toda teología; si es un helenista, transformado en discípulo del Señor, aquella experiencia le hace descubrir el principio teándrico. ¿Por dónde pues cabrían las tesis de Daniélou, desde el punto de vista de la Fe? Pero además está lleno de "sacro soplo", es decir, que acoge en su alma la plenitud del misterio trinitario. En fin en el segundo miembro, se agrega la connotación de fuerza **(dynamis)**, porque San Esteban es en la Iglesia demiurgo de la "nueva creación" que ha comenzado: los tiempos últimos se han hecho presentes y nos encaminamos a la transfiguración. **Dynamis, pistis, pneuma** corresponden en el diácono Esteban al misterio trinitario-teándrico, tal como se hará ostensible en la teofanía que corona su martirio. **Dynamis** es el gesto creador del Padre; **pistis** la proferición del Logos, **pneuma** el entrañamiento del Espíritu, esto es, contraparte inequívoca de la teología rabínica. Para que no quede duda de ello, el enfrentamiento de San Esteban y el sanhedrín subrayará la profundidad abismal de la doctrina y, al mismo tiempo, denotará la conciencia judía de haber interpretado cabalmente la revelación de Cristo y de haberla rechazado.

En efecto, por falsos testimonios acusan a Esteban de blasfemar contra Moisés y contra Dios (lo que significaría ser un hereje en el contexto del judaísmo), para agregar además que "habla contra el templo y la ley; que Jesús de Nazareth destruirá este lugar y cambiara la vida religiosa **(ta ethe)**, que nos ha transmitido Moisés". En su aparente llaneza, el contexto de este relato es muy significativo (VI, 11-14). Pues aunque los judíos

consideran a Esteban sometido a la ley religiosa de Israel, el diácono en su predicación une el **kerygma** eclesiástico, es decir, la teología, con el **kerigma** originario de Cristo, y proclama: 1º) la caducidad del mosaísmo; 2º) la caducidad de la teología yahvista; 3º) la revelación trinitaria; 4º) identifica a Jesús de Nazareth (o sea, el condenado y crucificado) con el Hijo de Dios, y rompe por tanto la doctrina de los fariseos (judíos o conversos); 5º) finalmente caducidad del culto judío, pues San Esteban ha vivido probablemente la experiencia innovadora de la Eucaristía. La predicación de Esteban constituye vigencia del kerygma de Cristo, afincado en el misterio de Cristo, que reanuda en el culto la triple manifestación del Verbo encarnado: engendramiento histórico, kénosis del sacrificio, plenitud de la transfiguración. Por esto al iniciarse el concilio de los judíos para juzgar al diálogo **eidon ton prósopon autou hosei prósopon aggelou,** esto es, la transfiguración de Esteban, como signo de su plenitud trinitaria, de su fidelidad al Logos, pero también de su inminente martirio.

Ahora bien, estamos probablemente hacia el año 34; la predicación, o sea el **kerygma** de la Iglesia ocurre todavía en pleno contexto judaico, pues falta un tiempo aún para la conversión de San Pablo, conversión que es en realidad fruto del primer martirio cristiano. El **kerygma** del Señor vive exclusivamente en la tradición o **parádosis** apostólica: sólo la predicación de San Pedro, inaugurada en Pentecostés, y la de San Esteban que la complementa y la expande, son el signo público de la primitiva Iglesia. No existe ningún testimonio escrito, evangelio, regla de fe, credo, etc. La primera encíclica de la Iglesia apostólica, que resuelve para siempre el problema de los

judaizantes, es posterior al martirio de Santiago el Mayor, ocurrido bajo el reinado de Herodes Agripa, diez años después del martirio de San Esteban (cap. XV, 23-29). En ella la expresión **edoxe gar too hagioo pneumati kai hemin** (visum est enim Spiritui Sancto et nobis) reclama la continuidad inviolable del **kerygma** al margen del judaísmo: el nivel trinitario, el misterio de Cristo en la Iglesia, la proferición mistagógica en el culto y la doctrina. ¿No es entonces la figura, la predicación y el martirio de San Esteban paradigma de toda teología, de toda interpretación, de todo retorno a la fuente? Ahora bien, ¿qué hace Daniélou con el testimonio del diácono helenista? Simplemente lo **ignora**, lo **escamotea**, lo sepulta en la supuesta reconstrucción de una teología judeo-cristiana que pasa a ser el paradigma inviolable y científico. Pero tal embuste de un judaizante de la ilustre compañía no convence ni siquiera a los investigadores judíos que observan el panorama histórico, con mero criterio positivista. Y por eso Marcel Simon reprocha a Daniélou el poner entre paréntesis el texto del N.T., que tendría que ser según Simon "la fuente del judeo-cristianismo". Pero lo que se advierte en ese **corpus** es precisamente todo lo contrario.

VI

El sanhedrín está ante un nuevo nuncio del misterio intradivino, de su desborde en la letra y la historia, de su sencilla y vasta lumbre, a la medida de los hombres. Ya tuvieron los doctores de Israel, pocos años antes, el testimonio terrible de Juan; luego la revelación misteriosa del mismo Hijo de Dios; ahora la de un joven diácono, que el texto de San Lucas, con magistral y piadoso estilo, propone como memoria inicial de la Iglesia. Juan pereció decapitado en aquella indescriptible soledad, signo que había rodeado a todos los profetas y que coronó a este inalcanzable santo. La crucifixión de Cristo fue la obra de los doctores de Israel, conscientes de abatir el misterio teándrico. El martirio de San Esteban, como ya dije, es superior a su profecía y a su predicación, porque lo incardina en el misterio viviente del Logos humanado, que es el fundamento de la doctrina que el diácono proclama.

¿Cómo procede pues el "ángel" ante el concilio de los judíos? Según el rumbo de nuestro tema, resulta congruente advertir el oído que presta el diácono a lo ya proferido, a la parádosis o al texto, lo que significa su

actitud de "filólogo"; y lo que deduce de esa interpretación según la lumbre de la Fe que lo colma (de acuerdo con el hagiógrafo), lo que define su función de "teólogo", a saber, desentrañar en la fe el misterio de la vida divina para enseñarlo a los hombres según el advenimiento de la profecía cristiana. Tales instancias de filólogo, teólogo y profeta serán selladas como dije por la corona del martirio, con la que Stephanus, fiel a la hondura entrañable de su nombre, designará en la Iglesia, más aún en el culto de la Iglesia, el camino, el **hodós Kyriou**, de que hablaron todos los profetas, todos los evangelistas, todos los doctores, todos los poetas. De allí el privilegio de acompañar al Niño divino en la completidad mystérica, en la manifestación histórica, cultual y mística.

En efecto, ante el concilio de los doctores judíos, Esteban explica en un largo discurso la "filología" del A.T., desde la vocación de Abraham hasta la construcción del templo de Jerusalén. Aquí interrumpe su relato de "historia de la salvación" (**Heilsgeschichte**) y contrapone el "templo" con el misterio abismal de la deidad, según una reflexión que hace recordar el cap. IV, 21-24 del Evangelio de San Juan: la adoración del Padre **en pneumati kai aletheia**. ¿Por qué su filología se orienta a proferir el misterio trinitario en el contexto problemático del templo de Jerusalén? Resulta muy importante esta reflexión, pues de ella se sigue precisamente la nítida conciencia de San Esteban sobre la abolición del judaísmo en el reino teándrico de la gracia y la culminación de la historia en el Hijo del Hombre. No olvidemos en efecto que las acusaciones contra el diácono subrayan precisamente que en su predicación repudia el templo y que además afirma su destrucción por la revelación de

Cristo. Hasta aquí se despliega lo que podríamos llamar la "filología" de San Esteban, la **lectio** renovada con que enfrenta la **lectio** de los rabinos.

Pero su teología va más allá, pues la vida de la Iglesia no es una ciencia de la tradición, sino desborde de la vida trinitaria. Por esto mismo, la teología bíblica de San Esteban resume las consecuencias fundamentales de esa **lectio**, en dos direcciones esclarecedoras: en primer lugar, la que reconoce la crisis del judaísmo y su disyunción del cristianismo; en segundo lugar, la que manifiesta la naturaleza revelatoria de la nueva experiencia de la deidad trinitaria, experiencia centrada en el misterio de Cristo. Esta segunda manifestación coincide precisamente con la causa de su martirio, mejor dicho, es su martirio. De esta manera la teología bíblica del santo culmina con una teología del "martirio del Hijo del Hombre", que determina el martirio de San Esteban.

El rigor de este planteo es incuestionable según el texto de San Lucas, y conviene recapitularlo antes de intentar un análisis pormenorizado. En primer lugar, reinterpretación de la parádosis del A.T. según una lumbre que no procede de la letra, ni de la profecía hebraica, ni de la ciencia de los doctores (fariseos y saduceos). Luego, recognición del límite judaico. En fin, proferición del "misterio trinitario" y martirio por el Hijo del Hombre, en el doble rumbo de testimonio kerygmático acorde con la absoluta novedad de Cristo y muerte de San Esteban como incorporación sacrificial a la muerte del Justo. Pero veamos en detalle tan importante secuencia que une la fuente, el kerygma, la parádosis, la teología bíblica y la **lectio** congruente de tales correspondencias (o sea, la filología bíblica).

Al rememorar la construcción del templo por Salomón, San Esteban parece aludir a una corrupción del sacerdocio levítico, que ha entrañado graves consecuencias teológicas, ostensibles en la temática de los profetas: una doble línea parece insinuarse desde entonces, la que resiste la moción del Espíritu y la que lo profiere, devela y exalta; la que con el poder sacerdotal quiere imponer un mesías intramundano, y la que prepara por el kerygma profético, la novedad teándrica de Cristo. Ahora bien, la contraposición y la lucha de la primera contra la "revelación" conduce a la persecución y muerte de los profetas. Por eso el diácono, volviéndose contra sus jueces, resume así el conflicto: "Duros de cabeza e incircuncisos de corazón y de oídos, siempre os contraponéis al Espíritu Santo: tal como hicieron vuestros padres, así hacéis vosotros. ¿A cuál de los profetas no persiguieron vuestros padres? Estos han matado a los que preanunciaban **(prokataggeilantas)** acerca del advenimiento del Justo **(peri tes eleuseos tou dikaiou)**: vosotros habéis sido los entregadores y matadores de éste **(prodotai kai phoneis)**, vosotros que recibisteis la ley por ministerio de los ángeles, y no la cumplisteis". El diácono resume dos líneas fundamentales, que desarrollará San Pablo años después. En primer lugar, la ley judaica ha sido dada por ministerio de los ángeles, no es una revelación **personal, plena y mystérica de la entrañable vida de la deidad.** En segundo lugar, el Justo o sea Cristo es tal revelación de otro nivel, infinitamente mayor. El judaísmo afincado en el primer horizonte ni siquiera ha custodiado la ley **(kai ouk ephylaxate)** y ha perseguido y matado a los profetas que la ilustraban o la coronaban premonitoriamente y por tanto ha resistido conscientemente

mente al Espíritu, cuya efusión vive ahora la Iglesia. Esa guerra al Espíritu ha culminado con la entrega y muerte del Justo.

La perspectiva teológica de San Esteban nace sin duda de la entrañable enseñanza de Cristo, de tal manera que esta breve **summa** doctrinal proferida en el concilio de los judíos, es un magno paradigma teológico que coincide con la vida de la Iglesia. Sinagoga e Iglesia no sólo divergen, sino que se ubican en planos absolutamente distintos. ¿Cómo podría pues haber una teología judeo-cristiana según quiere Daniélou?

Pero además San Esteban completa esa teología imperfecta o negativa acerca del judaísmo, con la plena lumbre de una teología trinitaria y teándrica, cuya resolución coincide con la Teofanía misteriosa y de cuyo testimonio el martirio es sello inviolable. El texto retoma pues la plenitud del Pneuma que inhabita e Esteban (**pleres pneumatos hagiou**); la mirada del diácono descubre la gloria de Dios (**doxan theou**) y a Jesús ostensible "a la diestra de Dios", ante lo cual exclama, o sea, profiere la Teofanía, signo de la veracidad y fidelidad del mártir: "Contemplo **theoroo** los cielos abiertos y al Hijo del Hombre ostensible a la diestra de Dios". La glorificación intratrinitaria del Hijo del Hombre constituye pues el momento culminante de esta anábasis mística, teológica, kerygmática. Esa glorificación implica una visión altísima de la Trinidad y la más densa acusación a los judíos. Así lo entendieron los doctores; pues si en el primer momento teológico respondieron como cuando el discurso de San Pedro, o sea, **dissecabantur cordibus suis et stridebant dentibus in eum**, en el segundo momento teándrico, estallaron en grandes gritos

y se taparon los oídos, y agrega el texto **impetum fecerunt unanimiter in eum.** No había por lo visto ningún Gamaliel, o la prudencia religiosa de este fariseo no agradó al concilio de los doctores.

Recapitulemos brevemente la perspectiva del texto de San Lucas, a fin de hacer buena filología y mejor teología. El diácono traduce una inserción en la Vida Trinitaria, y por lo tanto su martirio es convergencia de **to pneuma hagion** y el espíritu del mártir, quien dice precisamente en el instante de la muerte: **dexai to pneuma mou**. La insistencia reiterativa del texto debe ser interpretada como una alusión a la obra del Espíritu, cuya proferición en boca de Esteban corona la profecía.

En segundo lugar, la fe o **pistis** reafirma lo que vio y oyó de Jesús, a quien Esteban confiesa como Hijo del Hombre. Pero esta confesión abarca por así decir en un minuto la totalidad de la historia humana, a saber, en primer lugar lo que llama **eleusis tou dikaiou**; en segundo lugar, la muerte del Justo, y en fin la glorificación que es prenda de gloria escatológica. La fe recorre pues todo el vasto misterio de la deidad revelante en el Hijo del Hombre, todo el misterioso territorio del hombre propuesto a esa gloria intratrinitaria.

Por último, la **dynamis** sostiene la lección de San Esteban como un acto creativo que desoculta la virtud glorificante del Padre y por eso ella refluirá en ese joven Saulo que cuida la veste de los perseguidores y asesinos. De aquí arrancará una interpretación teológica ostensible en la patrística hasta San Agustín y que Daniélou escamotea, pues sólo ella derrumba todas sus tesis. La **dynamis** del mártir consistiría pues en un triple efecto de misteriosa correspondencia trinitaria: hacer posible

la **metánoia** de Saulo en San Pablo (lo que significa la abolición empírica del judaísmo); consustanciar la Iglesia con la adoración del Hijo del Hombre, o sea, el Logos encarnado, y por lo mismo encaminarla, regirla y potenciarla en la vigencia y teología del martirio; en tercer lugar, actualizar la plenitud escatológica de la nueva creación y promoverla como virtud constitutiva de la Iglesia. Si usáramos una terminología griega, Esteban es demiurgo trinitario: respecto del Padre por la **dynamis** eficaz cocreativa; respecto del Hijo, por la proferición inviolable de lo que vio y oyó; respecto del Espíritu, por la inserción viviente en el Soplo, de tal modo que lo proferido es Vida divina, y esta Vida es comunicación de la Divinidad y la Humanidad. ¿Dónde quedan pues la teología de Daniélou? ¿Cómo se compagina su supuesta renovación interpretativa con la nitidez de este modelo kerygmático?

VII

Debemos retornar ahora a las tesis del jesuita filólogo y confrontarlas con las inferencias de estos discursos teológicos, tal como operan y significan en las fuentes, por lo menos en el nivel orgánico del N.T. Pues el retorno a las fuentes según el criterio filológico consiste en configurarlas con objetividad; a su vez según la ciencia de la **parádosis** (que no se limita a ser ciencia de la letra) ese retorno implica una teología del soplo inspiratorio, que devele el latir de la vida trinitaria.

En primer lugar, la tesis sobre la sacralidad de un lenguaje concreto, que es en este caso "lenguaje de la fuente". Daniélou diserta inacabablemente sobre "lo sacro", trasladando a la perspectiva teológica del N.T. las conclusiones de una ciencia de la religión que pretende superar el saber positivista del siglo XIX. Repite pues un análisis fenomenológico y estructuralista, que desfonda la sacralidad concreta. Debemos responderle según otra perspectiva, partiendo de una noción teológica de sacralidad, que impida quebrar la unidad fontal de Encarnación y Lenguaje.

Si postulamos que "sacralidad" corresponde a un

nivel óntico de vínculo entre **visibilia** e **invisibilia Patris**, sustraemos la esfera de lo sacro a la mera funcionalidad religiosa de los orígenes, al mero estadio histórico de una edad inmadura de la razón. Son estas dos últimas categorías de sacralidad las que indaga Daniélou, contraviniendo el kerygma del N.T., el testimonio irrecusable entre otros de San Esteban, la orientación de los grandes concilios hasta el siglo VI. Pero la sacralidad teándrica que postulamos está por encima de tales categorías y se expresa en la triple dirección de la **pistis**, el **pneuma** y la **dynamis** trinitaria. De aquí nace la sacralidad de la fuente, la sacralidad de la parádosis y consecuentemente de la letra que la interioriza, la fija o la historifica. Si es un dato común en la teología neotestamentaria que los **visibilia Dei** manifiestan la doxa del Uni-Trino, es lógico pensar que es en el hombre donde debe culminar la virtud manifestante de la doxa; en éste a su vez nada más apto que el lenguaje para la apertura de la transfiguración sacra: el lenguaje es el orbe del sentido, del logos, que toca por su cúspide la entraña misteriosa de la Triunidad, y por lo mismo una sacralidad cósmica que no se inserte y corone en el lenguaje es simplemente un absurdo y no existe.

Ahora bien, cuando decimos "lenguaje" aludimos a una semántica precisa, y no a las abstracciones de Daniélou. Aludimos también a una congruencia entre el principio trinitario y las categorías o estructuras de ese lenguaje, que debe ser una semántica inserta en la historia. De este modo obtenemos un sistema concreto de sacralidad trinitaria, cuya realidad perfecta es la divino-humanidad de Cristo y cuyo signo lingüístico es la semántica griega. Y así como es imposible destruir la

"unicidad" de la Encarnación, así es imposible sustituir la proferición helénica, que ha cobrado el nivel sacro correspondiente a la manifestación perfecta de la deidad. Según estas premisas respondemos a las tesis filológicas de Daniélou del siguiente modo:

Así como existe una Encarnación absoluta del Logos o del Hijo del Hombre, que no puede ser sustituida, ni completada, ni perfeccionada, y que aunque ocurre en la historia humana, la desborda, plenifica y transfigura *anothen* (como dice San Juan), así existe un modelo semántico sacro absoluto que no puede ser sustituido, ni completado, ni perfeccionado y que aunque ocurre en la entraña de la historia lingüística, asume lo que esta significa en el nivel de la sacralidad concreta. Ese modelo semántico griego es congruente con el misterio trinitario y se manifiesta en el culto, la proferición de las parádosis y la letra de la revelación. Y por eso siendo el N.T. lumbre del antiguo, la sacralidad helénica es superior a la hebraica, que corresponde al ministerio de los ángeles, en tanto que la primera corresponde a la realidad abismal de la Theantropía celeste. Esto se deduce de la confrontación de San Esteban y los judíos de Jerusalén, en tanto que la **pistis** del diácono proclama el misterio del Hijo del Hombre, en tanto que su "soplo" configura el Absoluto Sacro Soplo de la Deidad; y cuya **dynamis** en fin radica a la Iglesia en el misterio de la gracia y no en la letra de la ley.

Ningún lenguaje puede pues ser de mayor profundidad significativa que el griego y ninguno podría expresar mejor el trasfondo trinitario de la Revelación. Y aunque el Espíritu sopla donde quiere, su soplo paradigmático contiene todo soplo, porque El es el alma de

la Iglesia y ningún soplo puede ser más hondo que El mismo. Este sería el misterio de la kénosis del Espíritu, congruente con la kénosis del Logos, congruente con la tierna o terrible obumbración del Padre. De esta manera la sacralidad del griego, en el culto, en el N.T., en los concilios fundantes resulta una sacralidad trinitaria. Ella se anuda empero al testimonio paradigmático de San Esteban diácono, místico, doctor, profeta y mártir, centrado como hemos visto en el misterio teándrico del Hijo del Hombre: se trata de una sacralidad congruente con el misterio de la teantropía celeste, recapitulada históricamente en el misterio de Cristo.

Finalmente esta sacralidad anterior a toda definición conciliar ha proporcionado a la Iglesia, como vivencia y proferición del Espíritu, un órgano de inserción en la historia que le permite un vínculo suscitante entre la fuente y su despliegue, sin abatir la condición de fuente y sin impedir el despliegue de la contemplación. Por esto la proferición teológica de un concilio helénico tiene una proximidad histórica con la fuente, estimula la realidad viviente de la Iglesia, que vale más que todos los concilios, y mantiene la coherencia en el itinerario del teandrismo originario, apostólico, cuyo ecumenismo deriva de la divino-humanidad y no de alguna integración historicista. Por esto es imposible la pauta de aboliciones doctrinales, subyacente o explícita en el aggiornamento de Daniélou y otros. Pues Daniélou, en esto como en muchos otros requerimientos especulativos, paga un denso tributo al viejo nominalismo de la ilustre Compañía. Y no está demás recordar, en este segundo centenario de la abolición por Clemente XIV, el sesgo filosófico-epistemológico de esta cuestión. ¡Cuántas enor-

midades se hubieran evitado, si hubiesen quedado firmes la pragmática de Carlos III y el Breve **Dominus ac Redemptor**! ¡Cuántas imposturas se hubieran abatido, si el propósito **místico** de Clemente XIV, arrancar de raíz una cepa emponzoñada y destruirla, no hubiesen derivado al Congreso de Viena y a la seudo restauración del instituto ignaciano, hoy estado mayor de la sinarquía mesiánica en el corazón de la Iglesia!

Pues para vastos sectores del jesuitismo clásico y **a fortiori** para sus herederos del siglo XX, un dogma o definición conciliar resulta un **flatus vocis**, en una doble línea: o bien resume el vínculo entre autoridad e inteligencia; o bien denota el linde por donde la inteligencia cesa de inteligir y la autoridad gira en el vacío, provocando un supuesto redescubrimiento del horizonte teológico y estimulando un nuevo vínculo con la autoridad, y así en sucesivos ciclos de aboliciones y emersiones, a fin de coincidir con la manifestación del hombre. Empero según lo que he propuesto en mis reflexiones precedentes, ello es imposible y contrario a la naturaleza celeste de la Iglesia, centrada según testimonio de San Esteban en la teología del martirio.

Es preciso subrayar que las definiciones de los grandes concilios, y en particular los que se entrañan en la cuestión lingüística aquí considerada, son órganos vivientes en la experiencia histórica de la Iglesia; ellas permiten reasumir una semántica que tiende a replegarse por fuerza de misteriosas contraposiciones que el Evangelio llama "mundo". Contra lo que dicen algunos teólogos obsoletos y la gran mayoría de los teólogos modernistas, esos concilios al afirmar, definir y coinherir el misterio trinitario teándrico en la organicidad de la Iglesia, ad-

quieren un nivel superior al A.T., reanudan la profecía en una coyuntura configurada, despliegan la posesión inteligible del mysterio según la semántica de la sacralidad trinitaria. Serían órganos de inteligibilidad incorporados a la Fuente viva, mística e histórica, que permite cumplir el trasiego celeste de la divino-humanidad. Pensar en un concilio que selle la alianza y la amistad entre la Iglesia y el mundo, es un contrasentido sólo posible en el nominalismo jesuítico. Pero según los ciclos imaginados por Daniélou, ahora la autoridad está al servicio de esa alianza para imponer un nuevo contexto, un nuevo texto, un nuevo dogma, una nueva definición. Se trata simplemente de abolir la teología del martirio, ostensible como dije en el testimonio de San Esteban. En esa dirección el judeocristianismo es inequívocamente la muerte de la Fe.

Hasta aquí llegamos en nuestras respuestas a las tesis filológicas del cardenal heresiarca. Respecto de las tesis teológicas, sólo resta resumir las conclusiones de nuestra **lectio** indagadora, que ha pretendido precisamente enfrentar a Daniélou en un terreno decisivo. No se trata de matices siempre posibles, no se trata tampoco de investigación positiva acerca de un dato o elemento nuevo; se trata de una fiel inteligencia de la Tradición, que tiene en los cap. VI y VII de los **Hechos** un irrefutable órgano profético.

Debemos partir en este segundo rumbo de la respuesta, desde el horizonte mystérico o sacramental de las realidades divinas, teándricas, antropocósmicas. Precisamente la semántica a que he aludido contiene los espacios inteligibles de tales realidades, que por el hecho de converger y congregarse en el Sacro Soplo, reanudan

a nivel de la proferición la abismal **perikhóresis** trinitaria. Realidad y semántica se anudan pues en el Pneuma absoluto, que siendo el alma de la Iglesia funda la nueva creación en la entraña misma de las realidades mostrencas. De este modo trazamos, desde aquella abismal interioridad y mismidad divinas hasta las coyunturas cósmicas e históricas una línea de retorno al **sinus Patris** según San Juan. Y siguiendo el esquema parabólico de su Prólogo misterioso, reinterpretamos esta totalidad en decurso no como progreso, sino como manifestación, no como disyunción y contraste, sino como participación y entrañamiento. Pues la teología del teandrismo subraya más que la condición de creatura el sentido de filiación, más que la distancia con la deidad el vínculo de participación, más que los niveles ontológicos la **dynamis** perikhorética, que explica la totalidad manifestada en el manifestante, el entrañable misterio del manifestante en la unión teándrica de Cristo. De aquí la grande y definitiva palabra del Señor en San Juan: "Felipe, quien me ve, ve también al Padre. Entonces ¿cómo dices: muéstranos al Padre?" (XIV, 8-10). Es interesante puntualizar que en el texto griego ello se dice con dos perfectos: **ho heórakos me, heórake ton patéra.** El perfecto aludiría a: 1) visión de los profetas; 2) visión de los apóstoles; 3) visión de la Fe; 4) visión de la transfiguración o escatológica.

Según estas premisas, contraponemos a la primera tesis de Daniélou una teología inasimilable para el judaísmo, en cualquiera de sus corrientes post-exílicas y post-evangélicas: la teología de la paternidad y filiación divinas, que se corona en la divino-humanidad de Cristo. De aquí deriva una cosmología y una antropología, resultamente distintas a las del historicismo y gnosticismo

de Daniélou. Los judíos tuvieron una revelación imperfecta por ministerio de los ángeles, pero además hypostasiaron la ley, sustituyeron el signo de la **berith** mosaica por el templo post-exílico, que es una tumba vacía, malinterpretaron la tensión sacramental del profetismo y confundieron el vínculo de Dios y la humanidad, con el imperio de una raza, sangre y letra, que resultaría la instancia vicarial absoluta y regimentosa: en la raza acaece la articulación entre deidad e historia; en la sangre levítica el sacramento de la alianza; en la letra la definitiva historificación del Espíritu. El Evangelio en cambio es la revelación perfecta de la realidad mystérica por ministerio del Hijo del Hombre; la hypostasis del Logos es divina, o sea trascendente a todos los eones, pero impronta indeleble de todos ellos; y a su vez la instancia vicarial consigna esa misma hypostasis asuntiva de la carne que hace decir a San Juan: **et Verbum caro factum est**. Caducan pues raza, sangre y letra y adviene el reino del Espíritu y del abismal desocultamiento trinitario, la **aletheia** de su vida perikhorética, esto es la revelación del Sacro Soplo o Espíritu Santo, que define con tanta intensidad la figura conmovedora de San Esteban. ¿Qué término medio puede darse entre la teología de San Esteban y la de los doctores que lo juzgaron?

A la segunda tesis de Daniélou que afecta la coherencia entre realidad trinitaria, mysterio de Cristo o sacramento de su historicidad inviolable, y mysterio de la letra indeficiente, debemos oponer la tesis más común que se deduce de la teología patrística griega: la Iglesia como **Sacramentum Trinitatis** ni se funda en la letra, ni necesita de la Letra; pero en tanto el Logos como instan-

cia vicarial asuntiva incorpora el soplo semántico del hombre, asume todas sus instancias estructurales concretas. La letra del Evangelio es pues signo sacramental del soplo teándrico, sacra espiración de su puente divina, sacra semántica de un griego inviolable que reasume según la capacidad de la letra las misteriosas fulguraciones y obumbraciones de la Vida Trinitaria. Ante ese texto caemos pues de rodillas no para adorar la letra o judaizarla como fuente de la Vida, sino para escuchar el soplo, para peregrinar en su rumbo, habitar en sus moradas, reconocer la audición celeste del Logos humanado. Esta letra es escuela del oído que finca hasta el fondo de los cielos, o se abisma en la oscuridad del fuego fundante y comburente; esa letra es proferición del Hagion Pneuma, que permite renovar, en el despliegue de una penumbra desconsoladora, el consuelo de la sentencia irrestricta de Cristo: quien me ve, ve al Padre. Y esta es la magna denotación que surge del teólogo Esteban: que la letra está también propuesta a la transfiguración, y por eso la Iglesia **inviolable** acoge la letra **inviolable,** en la expectación de esa misteriosa creatura que contiene de modo inconfundible los abismos de la divino-humanidad.

A la tercera tesis, que revierte el vínculo de Historia y Revelación, y desemboca por tanto en el horizonte de un **androteismo de la beatitud** intramundana, respondemos con la mención de realidades más altas y más profundas: el vínculo entre Culto e Historia. En el Culto mystérico o teándrico el tiempo está subyugado en el espacio del mysterio Eucarístico, en cuyo contorno las águilas han sobrevolado las cumbres ensimismadas y obsoletas, en cuyas honduras recónditas y accesibles se gestan todos los abismos; ya lo señaló de alguna manera

penumbrosa el denso discurso escatológico de San Mateo, cap. XXIV: **ubicumque fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilae** (XXIV, 28). Pues ¿qué significa en efecto este concilio de las águilas en torno de este Cuerpo misterioso?

Ahora bien, el Culto, como la Resurrección de Cristo, aconteciendo en la historia, siendo historia y de la historia, la desborda, la rige, la inhabita, porque su realidad trasciende los procesos, las coyunturas, las voluntades, es decir la totalidad del mundo de los hombres y los ángeles. El Culto es en el contexto del tiempo, **Erscheinung** trinitaria y teándrica. Los esquemas de Daniélou se derrumban ante tales presunciones teológicas, ante tales realidades fundantes. Esos esquemas han sido expresamente develados en dos sentencias heréticas del jesuita judaizante, del cardenal heresiarca, ahora doctor **honoris causa** de la Universidad pontificia de Buenos Aires, a saber: la primera y más general: **la finalidad de todo orden antiguo o nuevo es el Hombre** (en el coloquio con Marcusse. Ginebra, setiembre de 1969, **apud.** Pierre de Montalte, **La Trahison des Intouchables.** Tome II. Nice, 1972, pág. 178). Sólo esta frase bastaría para replegarlo y configurarlo. La segunda, más concreta y coyuntural: **el marxismo es la coronación evolutiva del judaismo y por ende del cristianismo** (en enero de 1970, en el Centro Universitario Mediterráneo de Niza, cf. Montalte, op. cit., pág. 178). Estos gruesos errores teológicos, metafísicos y filológicos son simplemente el arma para provocar y acelerar una disolución de la Fe. Y en nombre de esa Fe crucificada, señalo sin ambages la responsabildiad de quienes le otorgaron en la Iglesia argentina el doctorado académico para escarnio de los sufridos y nobles argen-

tinos. De eso no hablan los lacrimógenos obispos; lloran sí sobre anónimos ataques, que brotan por lo demás de la catacumba doliente y expectante en que se refugian los píos. Pero no temamos, es la contradicción de la Fe, que nos enseña San Esteban.

Culto e Historia, en trasiego que corresponde a la apertura de un tiempo inexhausto y a la presencia de una Fuente cocreativa, ese vínculo pues demuestra, una vez más, la visión de San Esteban: la gloria de Dios, la definitiva exaltación del Hijo del Hombre, la definitiva presencia del Sacro Soplo que incorpora, despliega y consolida, porque la sustancia del mundo ingresa en la sustancia eucarística, porque la natura del hombre acoge la natura divina, y en fin porque el misterioso trasiego inaccesible del Triuno se hace silenciosa congregación del Pan y del Vino en manos inviolables.

Tal es el horizonte que refulge en la penumbra de los tiempos históricos, si atendemos a una de las peticiones del Padre Nuestro, según el texto griego. San Lucas, XI, 3): **ton arton hemon ton epiousion didou hemin to kath'hemeron. Arton Epiousion, panem supersubstantialem,** porque está en el cosmos y lo congrega y entreabre, pero no es cosmos; está en la mano del hombre y corona su natura, pero no se identifica con los procesos del hombre; inhabita el espíritu, porque concilia el Sacro Soplo fundante y el Logos demiúrgico del hombre, pero se repliega mansamente en el incógnito por el misterio de la negación del hombre. En fin, subrayemos para escándalo de historicismo judeocristiano que tiraniza a la Iglesia, que el pan es **epiousion,** pero la petición lo incardina en la indeleble fragmentación de las horas humanas **to kath'hemeran.** Este "cada día" acompañado del

artículo griego, esta cotidianeidad irrestricta que parece insumirnos en el decurso insondable de una lumbre que cesa, vale en el texto de San Lucas como un predicado de **ton arton:** todas las requisitorias del heresiarca judaizante, su gnosticismo evolutivo, su hegelianismo trasnochado y falsificado, su marxismo para las masas juveniles, su "teología bíblica" carente de fundamento filológico y especulativo, todo esto pues sucumbe ante el diáfano texto de Cristo: un pan supersustancial que es para cada día, de cada día, en cada día, por cada día, tras cada día, porque el día inviolable del decurso cósmico e histórico, el día sagrado de la lumbre que separa y consagra, no se sobrecarga como un monstruoso plasma de donde podría brotar el "hombre", sino que se abre al **epiousion** celeste, como testimonio irrecusable de la Divino-Humanidad misteriosa, entrañable, totalizadora. Allí en torno de ese Pan, se congregan las águilas, que vuelan ya no en el numinoso azul del mundo, sino en la entraña refulgente de la Deidad fecunda.

Señoras y señores, queridos amigos del Instituto: ¿Qué queda de las titánicas construcciones de Daniélou, dirigidas a negar el misterio del Hijo del Hombre, el misterio de su inserción transcósmica y trinitaria, que hace de Cristo como dice San Pedro **arkhegon kai sootera?** Sólo queda el recuerdo de una pesadilla ostensible, según relata Pierre de Montalte, en ya citada **Trahison des Intouchables,** II, pág. 45, en el marco de aquel día neblinoso de Ginebra: un contestatario católico y un contestatario judío se abrazan en un templo protestante. Esto ocurría en setiembre de 1969 en la sala de la Reformation de Ginebra. Allí se habían encontrado un cierto cardenal Daniélou y un cierto Herbert Marcusse,

en común contestación frente a toda Ginebra. Allí su eminencia cardenalicia proclamó precisamente que la finalidad de todo orden antiguo o nuevo es el Hombre, repudiando con una sola sentencia el Dios Trinitario Teándrico. Allí su eminencia roja de la contestación masiva de París y de Frankfurt, explicó precisamente cómo el Dios de la Biblia es el primer contestatario, cuando el hombre quiso hacerse Dios por consejo e imitación de Satán. Eso es lo que Marcusse llama "pecado original", mofándose de aquella contestación divina. El gran amigo del pontífice —Daniélou— y el gran amigo de Cohn Bendit —Marcusse— comulgaron en el culto de Marx, y proclamaron la nueva religión contestataria del Hombre. ¿Sabían esto los tomistas vergonzantes que le otorgaron el título académico, como testimonio de una defensa de la Fe?

Esta es la anécdota, esta la pesadilla. Pero ¿qué es esta anécdota satánica y esta pesadilla infernal frente al exultante gozo de San Sebastián? Ya se oye el soplo que adviene por su diáfano kerygma y más diáfana sangre; ya se presienten los aledaños que anidan otras exultaciones, y en el vasto anhelo americano otras urgencias están creciendo entre las ruinas, la soledad y el abandono. El misterioso designio que las rige propondrá en el desierto americano el brote de una santidad sin mancilla, el rigor de una dulzura que funde, el fervoroso empeño de ser en la entraña de Dios. Nuestra convocatoria es para esos rumbos, que ustedes descubrirán y consolidarán en años más densos. Entretanto, tal como lo enseña San Juan Crisóstomo, debemos enfrentar sin ambages y con dureza la persona de los heresiarcas, clamar en la Iglesia

para que el Espíritu cure esas llagas y transitar con corazón apaciguado en el silencio sobrecogedor de las águilas, que vuelan en torno de la llama inextinguible. Esta llama purifica, cuando funda.

MYSTERIUM ECCLESIAE

(Respuesta al Cardenal Seper)

I

1. El 24 de junio de 1973 la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe (ex Santo Oficio) publicó una "declaración sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia", con el intento al parecer de "defenderla de algunos errores actuales", y en particular contra la tendencia insinuada primero, y proclamada después por algunos teólogos y círculos progresistas a propósito de la infalibilidad del Pontífice Romano.

Recibida en un principio con alborozo por los grupos sedicentes tradicionalistas, ha sido discretamente o ignorada por los conciliaristas revolucionarios, o relegada por los conciliaristas mitigados, o puesta entre paréntesis (para mejor ocasión) por los mismos tradicionalistas, defensores, ¡todavía! del ex papa Montini. ¿Qué valor dogmático tiene en definitiva este documento, no desde el punto de vista jurídico-canónico, sino desde el punto de vista teológico del "contenido y formulación" incambiables de la Fe? ¿Coincide con la línea de las grandes concilios ecuménicos, con la doctrina aceptada y vivida por la Iglesia hasta Pío XII, o es una sutil maniobra de los teólogos montinianos para abatir lo que resta de

Tradición, y preparar astutamente el pasaje al "pontificado" que viene, investido ya por las logias conciliaristas de la contra-Iglesia, de una sola misión: **reformular los magnos dogmas que atañen a los mysterios del Cristianismo?**

2. Quiero precisar las condiciones de mi información, con la esperanza de encontrar otros fundamentos que permitan cambiar mis inferencias, pues de lo que conozco en cuanto al contexto del documento **Mysterium Ecclesiae** deduzco su completa —y peligrosa— hereticidad. En primer lugar, el texto publicado por el **Cruzado Español** (de agosto-octubre de 1973), una revista que podemos considerar integrista, sin concesión alguna. Versión castellana completa, con titulaciones importantes para cada uno de los sectores del documento, y acompañada de la observación de que en España ha sido casi silenciado. Puedo agregar que pasa lo mismo en Argentina, y en gran parte de América latina. No conozco el texto latino del documento (si es que existe), y tampoco sé si la traducción del **Cruzado Español** tiene carácter oficial. La revista sin embargo exhibe el documento de Seper como un lábaro de la ortodoxia, levantado en momentos de grave confusión doctrinal y pastoral.

En segundo lugar, el texto francés publicado por la **Documentation Catholique,** 15 de julio de 1973, nº 1636, que por su advertencia puede considerarse una versión oficial romana. Se trata en efecto del "texte français publié par la Polyglotte vaticane". Ahora bien, las diferencias con el texto español merecen considerarse aparte. Mis lectores encontrarán más adelante algunas puntualizaciones sobre tales diferencias; ellas adquieren cierta importancia en razón de las previsibles modulaciones de

cada problema, dentro del contexto de una herejía historicista inclinada a un falso profetismo.

En tercer lugar, un artículo del Semanario Español, **Qué Pasa**, del 18 de agosto de 1973, titulado **Hans Küng no es el principal culpable.** El autor considera el documento **Mysterium Ecclesiae**, suscrito por el cardenal Seper, como un testimonio de la más nítida y cabal ortodoxia y una confirmación tácita de las posiciones sostenidas por los grupos tradicionalistas que el artículo enumera rapidamente sin mucho fundamento.

En cuarto lugar, las afirmaciones del Abbé de Nantes y su polémica con el P. Congar sobre los presuntos ludidos en el documento. En efecto, en el número 70 de la C.R.C. (julio 1973) y sobre todo en el nº 74 (noviembre de 1973, pág. 11), de Nantes coloca el documento en la línea de una ortodoxia que revigoriza la Fe, si se exceptúan dice las referencias a "les mirifiques nouveautés pastorales de Vatican II". Tal sería asimismo (según el Abbé) la tesitura de un comentario de **Le Courrier de Rome** (nº 122, 20-IX-73), comentario que no conozco directamente.

3. En EE.UU. la prensa conservadora-tradicionalista (e.g. **The Wanderer**) sostiene la misma posición: el documento **Mysterium Ecclesiae** indica el **redressement** de la ortodoxia en la iglesia montiana, y signo de una curva en la temperatura del enfermo, en vías de eliminar toxinas mortales. Hasta ahora sólo he leído en contrario un breve y significativo resumen en **Our Lady of Fatima Crusader Bulletin,** nº 72-7-73, de donde tomo la siguiente comprobación. Mientras los pseudo-tradicionalistas declaman sobre la ortodoxia de la Declaración Seper-Montini, el padre Mc Brien, presidente de la **Catholic Theo-**

logical Society of America y profesor en el Colegio de Boston afirma que es en realidad **"a most progressive statement and a remarkable advance in theology"**, pues habla de la Iglesia como pueblo de Dios, de la infalibilidad de la comunidad cristiana, del carácter históricamente condicionado de las formulaciones dogmáticas, del común sacerdocio del estamento laical, etc. Tal sería además la posición del propio Hans Küng, según he podido leer en otras publicaciones, a tal punto que sus relaciones con Seper —y por ende con Montini— nunca habrían sido tan cordiales.

4. En concreto pues y apartando todo lo anecdótico, ¿es el documento realmente ortodoxo, o esconde, como parece, el último veneno de este falso papa y su secta de colaboradores monofisitas, arrianos, nestorianos y judaizantes? ¿Tiene razón de Nantes, o Mc Brien? Esa es la **quaestio** que me propongo desplegar brevemente, con el único pensamiento de establecer si este documento es compatible con el "contenido y formulación incambiables de la Fe". Todo lo demás carece de importancia, pues el lado humano, demasiado humano, en estas graves circunstancias de la Iglesia relega a veces el dato fundante de su natura celeste; en tanto que aquel pensamiento —reanudar el vínculo viviente de la Fe— aunque sea de un modesto fiel, representa precisamente el lado teándrico de esa misma Fe. Y esto es la que interesa. Volvamos pues al texto de la declaración.

II

1. En primer lugar conviene puntualizar una circunstancia contradictoria. Mientras se adensa el caos litúrgico, doctrinal y disciplinario, ostensible en el Vaticano II y en sus consecuencias destructivas; mientras hay dentro de la Iglesia una feroz persecución a la Fe y a lo que ella comporta; mientras los "teólogos" más aberrantes compiten en desmontar y pulverizar el armonioso edificio teológico, de una secular decantación, piadosa y especulativa al mismo tiempo, no se puede pretender enfrentar tales gravísimos conflictos con una "declaración", que canónicamente carece de fuerza dirimente y es desde el punto de vista teológico de una ostensible equivocidad. El clamor gozoso de los sedicentes tradicionalistas carece pues de fundamento.

Por lo demás quienes gobernaron e instrumentaron el nefasto concilio, sus comisiones, sus documentos, en una palabra su obra regresiva e iconoclástica respecto de la Tradición, no habrían de capitular en una "declaración". A simple vista parece tener razón el progresista Mc. Brien, contra el "tradicionalista" de Nantes. Pero ¿acaso de Nantes no advierte esta situación? ¿Cuál es

pues el juego? Se daría el mismo caso de la constitución litúrgica del concilio que con apariencia de respetar y prolongar la obra de San Pío X permitió destruir la totalidad del Culto Divino. En esta declaración, so pretexto de afirmar una difusa infalibilidad y un criterio confuso sobre formulaciones dogmáticas, prepararíase la abolición de la infalibilidad —según la doctrina del Vaticano I— y encaminaríase los corderos de Panurgo a aceptar la necesidad de una "reformulación dogmática" (para incluir "este" tiempo en tales dogmas, y no para gobernar el tiempo con la lumbre de los dogmas). Si así fuera, Montini completaría su obra nefastísima, usando de "su" autoridad írrita, para abolir una autoridad infalible que nunca invistió. Sólo quienes hemos mantenido una línea coherente de interpretación sobre Juan XXIII, Paulo VI y Vaticano II —coherente en primer lugar con el pasado inviolable de la Iglesia— estamos en condiciones de llamar la atención sobre este curioso, enigmático, y no cabe duda nefasto documento.

2. Según una tendencia nominalista que es el cáncer especulativo de la teología post-tridentina, el documento exhibe una equivocidad y multivocidad realmente sorprendente. Sin embargo esta circunstancia parece orientarse a retrotraer la gran problemática que entraña el **Mysterium Ecclesiae** al campo de un debate de planos lingüísticos, conceptuales, expresivos contemporáneos; y a restringir en consecuencia la significación teológica del mismo tema que el documento pretende clarificar. En otras palabras, no hay ningún vínculo explícito y claro entre el contenido de este documento y la grande y rica tradición patrística, escolástica, mística, doctrinal que ha ahondado en esta **quaestio: Mysterium Ecclesiae,** según

la categoría precisa de estos dos términos. Basta confrontar las notas del documento: de sesenta (60), por lo menos cuarenta y dos (42) remiten al Vaticano II, Juan XXIII y Paulo VI, sínodo de obispos, etc. Del resto predominan las referencias al Vaticano I (alrededor de diez), muy pocas a Trento, etc. Y he aquí la primera pregunta: ¿se puede construir una teología de mysterio Ecclesiae con el nominalismo, la equivocidad y el desfonde del Vaticano II? Esto sólo parece dar ya la razón a Mc. Brien: el documento "prolonga" el consenso del concilio, lo hace explícito en la línea progresista y modernista. ¿Por dónde pues sería tradicionalista?

3. Pero no olvidemos que las seculares herejías trinitaristas y cristológicas comienzan a resumirse desde fines de la E. Media en herejías eclesiológicas. En ese contexto eclesiológico a su vez reaparecen las tendencias arrianas, monofisitas u otras que se refieren más directamente al Mysterio Trinitario y al Mysterio Teándrico de Cristo. Y entonces lo que podría ser un debate de "profericiones dogmáticas" a nivel de un período de la Iglesia —en este caso el período post-conciliar de destrucciones insensatas— se trueca en la sutil entrada para abatir aquello que no pudiera abatir las grandes herejías de los siglos I al V, o que no pudieron conmover las controversias de los siglos XVI a XIX. A su vez esta inferencia coincide con los rasgos de la "religión ecuménica" de Paulo VI, sus obispos, sus teólogos, sus peritos, que como he demostrado en otros estudios sustituye ilícitamente o corrompe la nota de katholiké, y permite la convergencia con el "patriarca" Athenágoras (masón de grado 33), con el doctor Ramsay, altígrado de otras logias, con el Dalai Lama, con el rabinato mundial de los judíos,

negadores de Cristo, **Khristóktonoi**. En fin quienes han destruido el Culto Divino, fundamento de la **res divinae**, fundamento a su vez de la Iglesia como un Viviente, fundamento a su vez de **la doctrina, como inteligibilidad viviente de un Viviente** (no olvidemos la antigua norma **legem credendi statuit lex orandi**), ¿esos podrían acaso proponernos un recto acto de inteligencia teológica que fuera lumbre en la oscuridad que se adensa? ¿Podrían ellos que han destruido la doctrina so pretexto de exigencias "pastorales", podrían desde **esa falsa pastoral reconstruir una recta norma de Fe**? Surge aquí una descomunal contradicción, a propósito de la "declaración" del cardenal Seper, que avala las inferencias progresistas de Mc. Brien y pone al descubierto la contradicción del padre G. de Nantes y todos los tradicionalistas ya mencionados.

4. Por lo demás si reconsideramos la venerable concepción patrística de la Iglesia como **Sacramentum Trinitatis**, advertiríamos que la equivocidad del documento de Seper afecta irremediablemente la coherencia del mysterio Trinitario y del mysterio de Cristo. Podríamos sospechar entonces que en el fondo de este **imbroglio** teológico despliégase la gran herejía judaizante-gnóstica del monofisismo, que al destruir la unidad teándrica de Cristo destruye **ipso facto** la entrañable perikhóresis trinitaria, mejor dicho **da por abolida la existencia misma de la Trinidad Beatísima**. ¿Qué nos importan entonces los debates sobre la infalibilidad, si está afectada la raíz misma de la Vida Divina?

En este sentido, la cuestión eclesiológica traída por los tiempos modernos sólo puede tener solución en la recuperación del marco trinitario-teándrico; por lo demás

en este marco podrá configurarse con suficiente nitidez histórica (es decir, incluso jurídico-canónica) la infalibilidad del Pontífice Romano. Pues Cristo es pontífice **in aeternum** "respecto de" (en griego **pros**), "en la entraña de" (**en**) y "con la plenitud de" (**syn**) de la totalidad de la Vida Trinitaria; por cuya mediación pontifical (**dia**) la Iglesia como **Sacramentum Trinitatis** y la entera creatura (**ktisis**) como totalidad extradivina están en indisoluble y perfecta apertura perikhorética. **El papa es Vicario Histórico,** temporal de ese eterno Pontífice trinitario-teándrico indefectible. Pero ¿a qué discutir sobre la "infalibilidad de un **Vicario**", si solapadamente o implícitamente se da por abolida la realidad que sostiene metafísicamente la condición de "vicario"? En otras palabras, si Cristo no es **sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec,** por mi parte no tengo ningún interés en discutir sobre la infalibilidad: el pontificado romano carece de incardinación teándrica. Precisamente el documento, so pretexto de aclarar y amonestar, genera una grave equivocidad en el nivel de los fundamentos primerísimos. Y en este contexto parece tener una vez más razón Mc Brien y no de Nantes.

III

1. Como anticipación del confuso contexto doctrinal, por un lado, y de la equivocidad erosiva y anti-tradicional, por otro lado, confrontaré rapidamente pasajes de la versión española y de versión francesa, para determinar un campo de análisis textual, filológico, que es en realidad el que plantea la primera pregunta: ¿es posible **defender** y **precisar** el contenido de la Fe con semejante labilidad del lenguaje teológico?

De entre las titulaciones de los parágrafos en que se divide el documento, la que corresponde al segundo llama la atención. Dice el texto francés: **L'infaillibilité de l'Église entière**. Dice el texto español: **La infalibilidad de la Iglesia Universal**. De acuerdo con el contexto del parágrafo nº 1 (que trata del vínculo entre la Iglesia Católica y los "hermanos separados"), el epíteto francés "**entière**" (**l'Église entière**) sugiere con mayor nitidez lo que surge de la confusa elucubración del parágrafo nº 1: la recomposición de lo que está partido o repartido. Pero ¿qué clase de noción teológica entraña la expresión **Iglesia entera**, y equivale ésta a **Iglesia universal**? En fin, ¿cuál es la intención de los redactores del documento y cuál el rumbo que la autoridad tiránica de Montini-Seper pretende imprimir en el terreno práctico?

En ese mismo parágrafo nº 1 adviértense otras singularidades. Dice el texto francés: tous les moyens de grâce, dont le Christ a voulu **combler** sa communauté **messianique.** Dice el texto español: todos los medios de la gracia, de los cuales Cristo ha querido **dotar** a su comunidad **cristiana.**

Más adelante, en un punto de especial significación, ya que afecta la nota de Santidad, definida en el Credo de Nicea ,el texto francés, al considerar el vínculo entre "cette Église catholique" y "les Églises et les communautés ecclésiales" dice (colocamos enfrentadas las dos columnas para facilitar el alertamiento que deseo provocar a fin de que otros con mayor autoridad que la mía estudien a fondo esta problemática):

Texto francés

Mais ceci n'empèche ni que cette Église au cours de son pelerinage terrestre ait en son sein des pecheurs et doive, tout en étant sainte, être toujours purifié, ni qu'en dehors de son organisme, notamment dans les Églises et les communautés eclessiales jointes à elle par une communion imparfaite, on ne trouve des nombreux éléments de sanctification et de verité, qui étant des dons propres à l'Église du Christ, orientent vers l'unité catholique.

Texto español

Esto no impide el que la misma Iglesia, durante su peregrinación terrena, al encerrar en su propio seno a pecadores sea al mismo tiempo santa y tenga necesidad de continua purificación y tampoco que fuera de su estructura concretamente en las Iglesias o comunidades eclesiales que no están en perfecta comunión con la Iglesia Católica, se encuentren numerosos elementos de santidad y de verdad, que como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impulsan hacia la unidad católica.

Altamente sugestiva resulta la confrontación de estos dos párrafos, en primer lugar por la modulación del

vocabulario. Ya en la cita anterior observamos el término "mesiánica", sustituido en el texto español por "cristiana". Aquí encontramos "organisme", sustituido por "estructura"; "sanctification" por "santidad"; "dons" por "bienes"; "orientent" por "impulsan"; etc. Además otras sutiles diferencias: "Les Eglises **ET** les communautés ecclésiales" queda en español: "las Iglesias **O** comunidades eclesiales". Y sobre todo la construcción del párrafo sobre la "comunión imperfecta" entre **la** Iglesia y **las** Iglesias, que el texto español coloca en perspectiva trisdentinista, mientras el texto francés subraya la unión (**jointes**), término eliminado de la versión española.

2. En fin, por tratarse de un problema de cuya correcta clarificación depende en definitiva la exacta ubicación del documento de Seper, veamos el final del primer párrafo del parágrafo 5.

Texto francés

La transmission de la Révélation par l'Église rencontre diverses sortes de difficultés. Celles-ci proviennent du fait que les mystères profonds de Dieu dépassent de par leur nature l'intelligence humaine au point que, même communiqués par la Révélation et reçus par les croyants, ils demeurent couverts du voile de la foi et comme enveloppés de tenèbres; elles derivent aussi de la condition historique de la expression qu'il faut donner a la Révélation.

Texto español

La transmisión de la divina Revelación por parte de la Iglesia encuentra dificultades de distinto género. Estas surgen ante todo por el hecho de que los misterios escondidos de Dios trascienden de tal manera por su naturaleza el entendimiento humano que aunque hayan sido transmitidos por la Revelación y recibidos por la fe, sin embargo permanecen velados por la fe misma y como envueltos en la oscuridad; surgen luego de las condiciones históricas que repercuten en la expresión de la Revelación.

Este párrafo merecía prolijo examen. Me limitaré a señalar algunos aspecto. Hay en la versión española términos (**divina**), o expresiones añadidas (**ante todo**) al parecer para mantener el punto de vida tridentinista frente al punto de vista historicista (que signa inequivocamente todo el documento de Seper). Pues el texto francés no hace diferencia entre las dificultades de la primera condición (**celles-ci**) y las que (**elles**) derivan de la **condición histórica** (en singular). Otros términos aparecen sobrevalorados en español, atenuados en francés: **mystères profonds** = misterios escondidos. En fin otras expresiones cambian directamente el punto de vista semántico, sobre todo al final del párrafo que traducido literalmente del francés dice: **ellas** (las dificultades) **derivan también de la condición histórica de la expresión que es necesario dar a la Revelación**. Confróntese esta traducción con el respectivo contexto español y se advertirá la indudable mitigación de este último.

Podríamos añadir numerosas observaciones que amplían el ámbito filológico de esta previa dilucidación textual. Por ejemplo, la eliminación en español del adjetivo **sémantique (portée sémantique)**, que tiene sin duda decisivo valor en el segundo párrafo del parágrafo 5. El texto español agrega el epíteto **eclesiástico** para connotar **Magisterio,** en el primer párrafo del parágrafo 4. Otra vez añádese "sagrado", "sagrado Magisterio" (final del segundo párrafo del parágrafo 5); y "vivo", "magisterio vivo" en el parágrafo 5, etc. El uso de paráfrasis supletorias: **las verdades [. . .] se distinguen del pensamiento mutable de una época y pueden expresarse al margen de estos pensamientos,** que en francés dice: **les verités [. . .] sont sans doute distincts des conceptions changean-**

tes propres a una époque determinée. Supresión del vocablo "aptitud", referido a "fórmulas dogmáticas" en el texto francés, etc.

3. No puedo trazar una carta de comparación exhaustiva, que por otro lado carecería de valor si no hay un texto-modelo en latín, promulgado y aceptado como tal por los firmantes del documento. Pero en la medida en que el texto francés tiene un cierto carácter oficial, pretendo sacar una conclusión evidente: el documento **Mysterium Ecclesiae** presenta una vertiente historicista de graves consecuencias doctrinales, que es menester dilucidar. Los tradicionalistas, ciegos ante la causa profunda de la corrupción romana, o proclives a ignorar por falsa obediencia la responsabilidad de Montini, exhiben un texto mitigado e incoherente, con la pretensión de recomponer lo que está corrupto en su mismo fundamento. Aparece así una versión tridentinista del documento, que al paliar el lenguaje y la semántica **modernista** pretende salvar una autoridad **írrita** frente al contenido incambiable de la **Fe.** Olvidan así que la "autoridad" está contenida en la "Fe", y no a la inversa. Una autoridad que corrompa la **Fe** y dispense esa corrupción como el pan cotidiano es simplemente írrita, inexistente, vacante. Así se explican los dos rumbos mencionados al comienzo: el historicista subrayado por Mc Brien; y el tridentinista, subrayado por el tradicionalismo mitigado, verdadero anticipo de la corrupción de la Fe. Esta dialéctica no es ajena probablemente a la maniobra sutil de los enemigos del Mysterio de la Iglesia (como realidad teándrico-trinitaria), y significa un modo de abatir la sublime coronación o el sublime principio fontal del Mysterio Trinitario-Teándrico, como contenido inconfun-

dible en la vida del pueblo cristiano. El documento **Mysterium Ecclesiae** es un signo de que nos encaminamos hacia la reformulación dogmática, para abatir la última muralla defensiva de la Fe: los espacios **semánticos** que dirimen por su lumbre inteligible, entre la verdad y el error, y hacen crecer la Fe, no en el sentido estático de una acumulación de conocimientos, sino en la perspectiva perikhorética de una interiorización del Mysterio Divino.

Todo el documento resulta impregnado de una labilidad semántica, impropia para discernir las zonas inteligibles del **Mysterium Ecclesiae**, nociva para resaltar y contemplar las zonas obumbradas características de todo nivel mystérico. Pero sobre todo esa labilidad destrona la trascendencia de tal **Mysterium**, en la misma medida en que lo insume en el acaecer histórico-lingüístico de las profericiones teológicas.

No tenemos a la vista las versiones italiana, inglesa o alemana, pero es lícito sospechar que en cada una de ellas aparecerán connotaciones o sugerencias doctrinales, que hundirán más en la polémica y apartarán más de la contemplación **incontaminada** de la **Ecclesia Christi**. Las conclusiones provisorias de este inicial planteo filológico se ven confirmadas lamentablemente por el análisis doctrinal propiamente dicho. A ese análisis nos encaminamos ahora, con el propósito de establecer en la trama conceptual del documento los lineamientos de una "nueva teología", de fundamentos y orientación modernista, contraria a la concepción patrística de la Iglesia como **Sacramentum Trinitatis**, contraria a las defini-

ciones de los grandes concilios y doctores, contraria también a la enseñanza de los grandes pontífices, en particular San Pío X. ¿Por dónde pues anudaría este documento de Seper-Montini con la Tradición?

IV

1. Pero veamos más directamente el documento de Seper. Tres grandes temas se advierten en la confusa redacción del documento: a) la infabilidad de la Iglesia y su vínculo con la unicidad; b) los enunciados de la Fe y su vínculo con la infabilidad; c) el carácter del sacerdocio jerárquico. Pero el documento está redactado de modo asistemático y equívoco, precisamente porque procura evitar lo que fundaría la intervención de un verdadero Santo Oficio Doctrinal: en una **quaestio disputata** de graves consecuencias especulativas, dirimir, precisar, condenar. Así se explica que los progresistas Küng y Mc Brien proclamen la virtud confirmatoria del documento —confirmatoria de la teología herética modernista; y que de Nantes y muchos otros esgriman el conjunto de la declaración como un estímulo para la defensa de la Fe incambiable, contra las posiciones de esos mismos modernistas. Semejante equivocidad y confusión no se conocen en la historia dramática del magisterio romano. El apotegma **Roma locuta, causa finita** resulta pues una simple expresión de deseos, y parece extinguido en el pu-

lular de las voces contradictorias, heréticas y satánicas. Veamos pues cada uno de los temas propuestos.

2. La cuestión de la "unicidad" de la Iglesia planteada como vínculo entre la "herencia" de los separados y el "centro" de tal unicidad, constituye un sorprendente sofisma. Pero conviene postergar su análisis para anticipar lo que en mi concepto constituiría la más nefasta confusión del documento, a saber la noción de Ecclesia igualada a "pueblo de Dios" (precisamente en la línea de los documentos conciliares). Es preciso examinar este problema, para inferir sus consecuencias respecto de la infalibilidad.

En efecto, advertimos desde ya que el documento refiere indiscriminadamente la categoría de "infalibilidad" a la Iglesia, al "pueblo de Dios", al magisterio eclesiástico, etc. El resultado de esta confusa conceptuación y de sus consideraciones asistemáticas, es desde luego diluir la noción de "infalibilidad del Pontífice Romano" en un amplio contexto representativo que es un **modelo** de cambio semántico dogmático. En este sentido, la declaración de Seper es un claro testimonio de incoativa reformulación dogmática a saber, reinterpretar la definición del Concilio Vaticano I (Sessio IV, caput IV, **De Romani Pontificis infallibili magisterio**) en la línea ecumenista y **pastoral** del Vaticano II.

3. Comencemos por subrayar que la identidad entre Iglesia y "pueblo de Dios" constituye el substratum doctrinal que liga los diferentes niveles del documento. Esa identidad expresada a partir del parágrafo 2 (**L'infaillibilité de l'Église entière**) insume el vínculo de "**todas**" las partes (la Iglesia, las Iglesias y las comunidades eclesiales, según el lenguaje del documento) en el nivel

trascendente de "pueblo de Dios" (lo que según otras perspectivas "mesiánicas" del texto significa simplemente **judaizar**). De aquí deriva una noción de "infalibilidad participada" por ese pueblo de Dios, que sería en realidad el **fundamento** de la infalibilidad del Magisterio (lo que dicho de otra manera pretendería restablecer la noción de profetismo judaico, que caduca precisamente con Cristo); y deriva también la noción de "sacerdocio común de los fieles" (parágrafo 6), en que a su vez tendría fundamento el sacerdocio ministerial o jerárquico (gravísimo error que atenta contra la organicidad teándrica de la Iglesia, según el designio divino-histórico del Señor).

Si redujéramos estas proposiciones a una perspectiva aristotélico-tomista, diríamos según el tenor de esas tesis subyacentes (en el carácter asistemático del contexto, como dije), que la forma de la Iglesia es ser "pueblo de Dios"; que la esencia de la infalibilidad es una **nota** inherente a la fe del "pueblo de Dios"; que la infalibilidad del magisterio pertenece al nivel de la causa instrumental respecto de ese "pueblo de Dios", y no deriva del sacerdocio pontifical y vicarial de Cristo. Y en fin que la forma del pueblo de Dios es su "sacerdocio", participación del sacerdocio perfecto de Cristo. Pero estos "fundamentos" doctrinales no existen, ni pueden sostener la entera arquitectura del **Mysterium Ecclesiae**, e incluso constituyen el más abierto ataque erosivo a las fuentes de la tradición teológica. En otras palabras, la dimensión **Ecclesia** no coincide con la de pueblo de Dios. Aquélla incluye a ésta (como un sujeto a un predicado), porque **la sobrepasa** absolutamente. Es cierta la proposición que afirma que la Iglesia es pueblo de Dios (como una defi-

nición **ex parte descriptiva**), o **el** pueblo de Dios (como una definición **ex parte** consumativa). Pero como este predicado no agota el contenido semántico del sujeto, no resulta verdadera la proposición "el pueblo de Dios es la Iglesia" (en ninguna dirección, ni descriptiva, ni consumativa). En la perspectiva lógica, brevemente propuesta se advierte toda la contradicción del documento, el origen y fundamento de su equivocidad teológica, la apertura a un historicismo que hará de la Iglesia función de las integraciones, crecimientos, mutaciones del "pueblo de Dios", cuando en realidad es el "pueblo de Dios" **el que puede crecer in Ecclesia, Topos divino de todas las manifestaciones posibles.**

4. Entramos así en el corazón de esta **questio** eclesiológica, que según parece resume en el documento de Seper la herejía modernista y que a través de ella replantea en plena crisis conciliarista (Juan XXIII, Paulo VI, Vaticano II) cuestiones pendientes desde el fin de la Edad Media, y en particular desde el siglo XVI. Asimismo esa herejía y su vasta recapitulación antitradicional preanuncian larvadamente un rebrote de las herejías cristológicas de los primeros siglos cristianos. No tiene nada de extraño esta organicidad herética. Por el contrario, es un contrasigno teológico de la poderosa coherencia doctrinal de la Tradición, de su perdurable capacidad perikhorética en la entraña de tiempos y épocas erosivas y contradictatorias. Lo extraño, eso sí, es que este "modernismo", explícito o subyacente, sea propuesto como doctrina por un "magisterio", que ha impuesto en la Iglesia la cesación del Sacrificio y que los enardecidos tradicionalistas de uno y otro hemisferio no acierten a

develar la peligrosa fisura que exhibe el documento de Seper-Montini.

La Iglesia comporta una realidad mystérica, teándrica que la noción de "pueblo de Dios" mira desde el lado de la temporalidad histórica, visible en las fases que describen San Pedro (I Petri) y San Pablo (ad Rom. 9.25). Pero ese contexto, adherido en tanto que **decurso** a la fase de la antigua alianza, representa al mismo tiempo una semántica de ruptura y una mutación sobreabundante y perfecta. La **Ecclesia** es sin embargo más que todo eso. Pues en tanto **Sacramentum Trinitatis** aduce un vínculo perikhorético con el Padre, o sea con el Mysterio Fontal Trinitario, que resulta el fundamento más relegado y abscóndito de su natura sorprendente: exhibe un vínculo con el Logos Encarnado que hace de la Iglesia una realidad agapística que trasciende en absoluto la semántica de **laós** o **populus**; y en fin conlleva en su alma, es decir, en el Espíritu Paráclito el sello de una eternidad sin fisura, la presencia eviterna en la **circumincessio** trinitaria. **Mysterium Ecclesiae** es una expresión que alude a estas Realidades Fontales, una de cuyas manifestaciones histórico-escatológicas se discierne en la imagen de **laós theou** (populus Dei). Pero sería insensato pensar que esta imagen (convertida como dije al nivel del decurso histórico) pueda significar el lado más denso de tales Realidades Mystéricas. Precisamente en la expresión **Mysterium Ecclesias** se denotan tales trasfondos relegados u olvidados por el estatuto de Seper, que pretende sustituir el genitivo por "populi Dei", con lo que da por abolido el **Mysterium Fontal**. Sin hacer aquí un despliegue de la definición nominal, Mysterium Ecclesiae quiere decir el **Mysterium que es** la **Iglesia** y que circuns-

cribe su naturaleza teándrica. Ello equivale a determinar indefectiblemente su vínculo con el Mysterio Trinitario y con el Mysterio de Cristo, en tanto que la Iglesia reune, coaliga y **perfecciona** todos los vínculos entre los **invisibilia** y los **visibilia Patris.**

5. Por último, el pueblo de Dios es teándrico por la gracia, por la Caridad o por la Fe, es decir, por un dato celeste, sólo posible **ánothen (ex alto)** en la Iglesia **(in Ecclesia)**. En cambio la Iglesia es teándrica de una doble manera: como analogado de Cristo reune la entera creatura (visible e invisible) y la anuda, incluye e incorpora a la **circumincessio trinitaria**; y además por su vínculo **entitativo** con el Espíritu Paráclito constituye una **Realidad Mystérica (Res divina atque humana)**, que abre una perspectiva absolutamente transcómica y transtemporal que el lenguaje y las imágenes escatológicas del Nuevo Testamento describen con suficiente nitidez y belleza. No se trata empero de la escatología sacra de la humanidad (abierta en la designación de pueblo de Dios), sino de la Escatología Mystérica de la Iglesia en que consiste la Beatitud. El documento propende a confundir en su horizonte temporalista y judaizante un nivel de maduración histórica (que aquí no se niega) y un nivel de absoluto entrañamiento y perikhóresis intradivina, intratrinitaria, perikhóresis entre el **Mysterium Ecclesiae** y el **Mysterium Trinitatis.**

El modelo teándrico de Cristo gobierna el vínculo con toda la creatura **(ktisis)** en el ámbito de la Iglesia **(in Ecclesia)**, en cuyos horizontes "pueblo de Dios" implica "una" manifestación de su Mysterium, semánticamente inexhausto para tal imagen. Estas relaciones multívocas se expresan en la sentencia **omnia vestra sunt,**

vos autem Christi, Christus autem Dei. El centro dirimente de esta totalidad orgánica (que lo es precisamente por ese **caput Ecclesiae**) recapitula y despliega al mismo tiempo una circumincessio que es participación entitativa de la circumincessio trinitaria. Así lo conciben los magníficos textos de la Tradición Litúrgica (primera, no está demás subrayarlo, en el orden de los fundamentos históricos); el lenguaje matizado y denso del Nuevo Testamento, las definiciones de los grandes concilios, la tradición patrística, tan extraordinariamente profunda y conmovedora. El documento de Seper cae en la más baja platitud historicista, en un momento de absoluta insensatez teológica. Pero son comprensibles, como he dicho, estas complementaciones hereticales en un mundo que se ensombrece en la contra-iglesia. La Fe empero puede dirimir con su lumbre el sentido de estas contradicciones, en la misma medida que ella también es **perikhóresis** intramundana (aunque no del mundo), advenida con la Encarnación del Logos y la Manifestación del Paráclito. Proclamar esa Fe es parte de ese Mysterium Ecclesiae y exigencia de su Vida Intemerata.

6. Estamos en condiciones ahora de afrontar con estos fundamentos la compleja problemática del texto vaticano. Pero antes conviene subrayar una vez más que la triple denotación del **Mysterium Trinitatis, Christi, Ecclesiae** es realizada, convivida y contemplada en el Culto, cuya **acción sacra** resulta pues vivencia que la Iglesia tiene de su propia **res mysterica** en el triple nivel que podemos discriminar con nuestro lenguaje limitado. Esta **res mysterica** es pues el fundamento teándrico de la Iglesia en el marco de tiempos, épocas y circunstancias cambiantes; y ese fundamento que hunde sus raíces en

lo entitativamente inmutable del Mysterio de Cristo, es anterior al de la letra bíblica, es la causa de la profecía, es el sostén de la doctrina de los Concilios y por ende radicación infalible de todo magisterio, incluido el Magisterio del Romano Pontífice (expresión **histórica** de esa organicidad **teándrica**), cuya misión es preservar esa Fuente, esclarecer y construir sobre tales fundamentos. Una supuesta doctrina sobre el **Mysterium Ecclesiae** que desconozca la organicidad de estas relaciones (cuyo **modelo** son en definitiva las relaciones intratrinitarias), sólo puede aludir al aspecto humano, temporal o histórico, y pierde en consecuencia la correcta perspectiva del Mysterio Teándrico.

En el Culto acontece el magno mysterio Eucarístico, que en el decurso histórico-cósmico, o en el drama cósmico-angélico mantiene el anudamiento teándrico, el cual implica en el nivel extratrinitario (o de economía divina) grados de participación objetiva con la naturaleza divina. Podemos pues trazar las escalas ascendentes o descendentes, según un ritmo de inclusión o de efusión, que como he dicho es en definitiva **participación** en la **circunmincessio** trinitaria (lo cual podría ser una de las más hondas definiciones de la Iglesia). El mysterio eucarístico en el Culto, el culto en la Iglesia, la Iglesia en Cristo, Cristo en la absoluta completidad Trinitaria; o inversamente la **perikhóresis** trinitaria en el vínculo de las dos naturalezas de Cristo; este vínculo en la **perikhóresis** de la Iglesia, ésta en la **res sacra** del Culto; el culto en tanto **sacra facere**, o **sacrificium** (de otra manera **no lo puede ser**) en la dispensación eucarística que es perikhóresis de la Gracia.

En el ritmo ascendente develamos la significación

del Pan y del Vino, y por tanto del cosmos y del hombre, el sentido de la muerte y Resurrección de Cristo, la perspectiva del Mysterio Trinitario en la **perikhóresis** Teándrica; en el ritmo descendente contemplamos el mysterio de la comunicabilidad agapística de un Dios fecundo, el despliegue de las energías divinas en los fundamentos de un nuevo eón beatífico, la participación de las jerarquías angélicas en el gobierno de las totalidades teándricas, la incorporación de los Apóstoles, con dignidad mystérica (según el modelo de la unión hipóstatica) en la construcción del eón que viene. Ahora bien, la Iglesia es el ámbito de este doble ritmo ascendente y descendente, la res mystérica, teándrica, eviterna que dispensa sus energías para construir el pueblo de Dios. No podría agotar éste la semántica divino-humano de la Iglesia, ni podría acoger el Espíritu Paráclito como signo teándrico que corona el teandrismo de Cristo.

Ahora bien, la insensata pastoral del Vaticano II, la destructiva **Instructio** de Montini sobre el Rito Romano y este documento de Seper presentan un claro designio de **abolir** el **Sacrificio**, es decir, la **res sacra**; de **imponer** la pastoral, según una renovada semántica de la letra bíblica, separada de su fundamento teándrico, semántica que hace del Evangelio un estatuto revolucionario histórico-temporal del "hombre nuevo"; y en consecuencia de **subvertir** el recto vínculo entre **Mysterium Ecclesiae** y Misión Apostólica. En el horizonte ya explícito del documento se discierne la intención de **preparar** las condiciones de una reformulación dogmática, que coronaría la herejía "pastoralista" en detrimento de la Mystica Sacramental en contra de la Tradición **acrecentada y orgánica** de los Concilios, intención sugerida según un ciclo

de aboliciones semánticas, que cortarían el acceso a la Fuente Viva del Mysterio Celebrado, convivido, contemplado, asumido al comer y beber el Pan y el Vino Eucarísticos: la cuestión es pues mucho más compleja y difícil que una mera disputa teológica contra una secta monofisista y arriana, usurpadora de la autoridad jerárquica. Se trata de mantener diáfana la plenitud de la Fe Teándrica.

V

1. Conviene aclarar la perspectiva de la "unicidad" de la Iglesia, tema con que comienza el documento y que según advertimos resulta por lo menos confundido en una dialéctica integracionista, que se funda en realidad en la trascendencia de la noción "pueblo de Dios", propugnada por la declaración de Seper. Pero al refutar esa supuesta categoría, hemos refutado en su punto capital todo el documento.

En primer lugar, la semántica de la declaración reconoce "la" Iglesia y "las" Iglesias (con mayúscula en el texto francés), y al referirse a los "católicos" como una "porción" entre los hermanos separados, habla de "leur Église" (apoyándose además en la encíclica **Ecclesiam Suam** de Paulo VI, nota 11). De aquí ocurre que en "las" Iglesias puedan darse numerosos elementos de "sanctification et verité", por donde se infiere que a "las" Iglesias les corresponde también las notas de "unidad" y "santidad", propuestas por el Credo de Nicea. Probablemente es ésta la razón de que el texto español, en lugar de "sanctification", ponga "santidad" que en castellano se siente con menos fuerza que "santificar".

Pues si "las" Iglesias "santifican", la unicidad a que se refiere el documento es un nivel que trasciende "la" y "las" Iglesias (o sea, como ya he señalado, se insertan en el **único** plano de "pueblo de Dios", que es el que otorga, entre otras, las virtudes de "santificación", según el vocabulario de la versión francesa). La repulsa que exhibe el último párrafo del parágrafo 1 significa una contradicción respecto del planteo de la "unicidad ecuménica" (superior por el contexto precedente a la unicidad católica); y es además un contrasentido mandar que "los católicos confiesen que pertenecen a la Iglesia que Cristo ha fundado", lo que equivale a decir en el plano de la razón filosófica que ésta confiese el principio de identidad. Por lo demás, si la Iglesia Católica es la que Cristo ha fundado, ¿a qué se reduce la argumentación sobre la "unicidad" integrada, recompuesta, articulada por una **voluntad histórica**, que no es el gesto divino mismo de la Fundación?

Todo el parágrafo 1 denota una grave distorsión de la simple fórmula de Nicea. El Credo en efecto distingue entre **Credimus in unum Deum** y **Credimus in unam ecclesiam** (Concilios de Nicea y de Constantinopla). En el vínculo semántico de la segunda fórmula se hace inteligible la **existencia** de la Iglesia y sus notas, existencia que se torna **principio** de la Fe, pues los símbolos conciliares aducidos son proferidos **in Ecclesia**, pues de otra manera esos concilios no tendrían sentido. ¿A qué se reducen entonces las disquisiciones del documento Seper-Montini? Del Dios Trinitario Teándrico afirmamos la **Revelación Personal**; en cambio de la Iglesia afirmamos **su existencia teándrica, sus notas infrangibles y absolutas,** pues no es la Iglesia la que revela. Por el contrario

Dios nos revela que la Iglesia **es lo que es.** Esa existencia es, repito, en la economía divina, principio de la Fe, a su vez **perikhóresis** intramundana (aunque no del mundo) que articula **in Ecclesia** con la **perikhóresis** de la Trinidad Beatísima. Esta simple distinción aventa las sombras historicistas del documento, en cuanto ella sanciona en el marco de la inteligibilidad de la Fe la **res mysterica**, el **Sacramentum Trinitatis,** a que hemos aludido en páginas anteriores, y que existe, con notas inviolables, como una realidad más perfecta que la entera creatura (que está contenida como **ktisis in Ecclesia**, y no a la inversa; como una dispensación más entrañable que la del Génesis y de cuya existencia y significación sabemos por revelación Personal del Hijo de Dios y del Espíritu Paráclito.

¿Qué ocurre entonces con "las" iglesias (con minúscula como corresponde)? "Ellas" son un fenómeno histórico y plantean otros problemas, **pero no el de la existencia de la Iglesia Unica (Unam Ecclesiam)** según la Fe de Nicea y Calcedonia. ¿Cómo podría defenderse y clarificarse en tiempos oscuros el **Mysterium Ecclesiae**, si no partimos de estas verdades **fontales**?

2. Estamos preparados para afrontar el delicado problema de la infalibilidad, que ocupa gran parte del documento. Parte esta doctrina vaticanista de la "infalibilidad del pueblo de Dios", que sería un grado de participación en la infalibilidad divina. De allí el título del parágrafo 1; **L'infaillibilité de l'Église entière**, la que como hemos visto es definida por su categoría de "pueblo de Dios". Apoya toda su trama discursiva en el Vaticano II, el que deduce una infalibilidad de **l'universalité des fidèles** (texto francés), de "la totalidad de los

fieles" (texto español) o sea de "la" Iglesia + "las" Iglesias + las comunidades eclesiales, insertadas en el único nivel de "pueblo de Dios". El texto español subraya explícitamente esta "infalibilidad del pueblo de Dios", que deviene fundamento de toda forma de infalibilidad histórica.

Para que no quede duda sobre esta articulación, el párrafo siguiente presenta el contenido de esta infalibilidad del pueblo de Dios, contenido de Fe, ligado a la obra del Espíritu Santo: (**Mais le Saint Esprit accorde sa lumière et son secours au Peuple de Dieu comme au Corps du Christ uni par la communion hiérarchique**) texto que resulta la más explícita identificación de "Pueblo de Dios" = Iglesia.

De aquí pasamos a la "infalibilidad del Magisterio" de la Iglesia (parágrafo 3), que el comienzo del parágrafo 4 se encarga de distinguir como dos fases (**l'extension et les conditions de l'infaillibilité du Peuple de Dieu ET du Magistère:** es aquí donde el texto español agrega "eclesiástico"). Hasta aquí los lineamientos de una tesis que me parece incompatible con la Tradición. Es preciso contraponerle la tesis derivada de nuestra concepción de la Iglesia, para progresar hacia el problema de la infalibilidad pontificia y las fórmulas dogmáticas.

3. En primer lugar, hacer depender la infalibilidad histórica (es decir, inserta en el tiempo) del atributo divino de "infalibilidad", que el documento considera en su valor absoluto, es en realidad expresión de un nominalismo teológico que dice todo y no dice nada. Pero el documento quiere proponer un trasfondo inequívoco, un modelo trasmundano para la infalibilidad "histórica" del 'Pueblo de Dios"; y esto sí es inadmisible, en la mis-

ma medida en que tal trasiego conceptual significa hypostasiar la categoría de "pueblo" y conferirle un fundamento carismático que no le corresponde. Por lo demás no existe ni puede existir "la infalibilidad del pueblo de Dios" en la perspectiva que hemos deducido de la naturaleza de la Iglesia, y en el significado que atribuimos a la expresión **Mysterium Ecclesiae.**

Creo que la noción esgrimida por el documento es un larvado judaísmo que reanuda tendencias replegadas en la antigüedad cristiana y en la edad media, una suerte de pseudojoaquinismo milenarista afectado por la concepción del modernismo e historicismo teológico. Pues en la conciencia infalible del pueblo de Dios se espejarán los signos de los tiempos, que reanudarán por encima de las determinaciones históricas de la Iglesia teándrica sus nexos con los impulsos divinos. Así ha acontecido en efecto, para estos herejes judaizantes, con el concilio Vaticano II, la abolición del rito romano y tantas otras perspectivas posteriores a la muerte de Pío XII. Así debe acaecer con la última fase de esta reasunción del espacio revelatorio en la conciencia infalible del pueblo de Dios, o sea, con la **reformulación** dogmática, como veremos al comentar el parágrafo correspondiente. El vínculo de estas tesis, o su transformación en las concepciones del progresismo es algo evidente: éste resulta pues la expresión histórica de aquella reasunción revelatoria (superior a todos los concilios), de aquella conciencia que aporta a nivel de este siglo un grado más en la claridad infalible de afirmar verdades **contra** las fórmulas, **sobre** las fórmulas, **al margen de** las fórmulas litúrgicas, dogmáticas, conciliares, patrísticas, doctorales, pontificales, etc. Los teólogos del Vaticano II y sus documentos revo-

lucionarios, fundados precisamente en esa noción herética de "pueblo de Dios" —como Marx con su "manifiesto" respecto de la historia filosófica y profana— dividen la historia de la Iglesia (es decir, un aspecto de la **realidad** mystérica de la Iglesia) según una doble "portée semántique": aquélla en que "la conciencia de pueblo de Dios" estaba reprimida por el constantinismo, el helenismo teológico, la universalidad romana, el canon latino, etc.; y la que adviene **ahora** como maduración de los tiempos, expresión infalible de aquella reasunción puntualizada, pues "iglesia" es un **atributo** de la hypóstasis "pueblo de Dios". La conciencia infalible de éste es superior a cualquier determinación semántica de la **Iglesia**, el Canon por ejemplo, o las definiciones de Nicea, Constantinopla, Calcedonia, o el apotegma clásico de San Agustín: **quod latet in vetere, patet in novo testamento**, o el sentido de la jerarquía (según la interpretación por ejemplo de Dioniso el Areopagita), etc. La convergencia de vaticanismo y marxismo es así posible y conveniente. El vaticanismo podría definirse en el sentido de la "conciencia mesiánica del pueblo de Dios", conciencia infalible en su proyección religioso-temporal. A su vez el marxismo resultaría la conciencia mesiánica del proletariado, en tanto artífice de una historia universal signada por el contenido infalible del materialismo dialéctico. Un ámbito de convergencia se abre así con posibilidades inequívocas de ser un nuevo período religioso de la humanidad. Pero para ello es preciso abatir el Teandrismo de la Iglesia, el **Mysterium Ecclesiae** (que el judaizante Seper dice defender), para destruir el Teandrismo de Cristo, sin el cual no tiene sentido la existencia Beatísima de la Trinidad.

4. Resumamos pues las dos tesis fundamentales: 1) **Mysterium Ecclesiae** no se puede inteligir desde la "noción de pueblo de Dios", y esta categoría histórica, cierta, ni define ni agota la naturaleza de la Iglesia; 2) no existe "infalibilidad participada del pueblo de Dios", en ningún sentido congruente con el ámbito semántico de la fórmula. El documento es en esa doble perspectiva inequivocamente herético, lo que quiere decir que propugna un corte inexcusable con la Tradición (que es desde luego una nota esencial de la Iglesia); o para expresarme según una perspectiva filosófica, el documento sería el primer paso para "demitificar" la noción de Iglesia y reconducirla a la perspectiva judaica del Antiguo Testamento. Pero esto no sólo acontece en cuanto a una nueva teología de la Iglesia, sino principalmente en cuanto a las nuevas fórmulas dogmáticas que se ciernen en el horizonte.

Debemos empero profundizar esta temática en el segundo nivel evocado por el documento como una consecuencia de la supuesta infalibilidad del "pueblo de Dios". Me refiero a la infalibilidad de la Iglesia y del Magisterio, que consideraremos por separado. Advirtamos en primer lugar que el texto de Seper con excepción de las titulaciones no habla en forma explícita de "infalibilidad de la Iglesia", porque como ya he dicho reduce esta semántica a la de "pueblo de Dios". Sin embargo, en el confuso planteo del documento advertiríamos tres nivees: infalibilidad del pueblo de Dios, infalibilidad de la Iglesia, infalibilidad del Magisterio. El primer horizonte han sido ya examinado, con una conclusión fundamental que destruye toda la argumentación del documento, fundado en una tesis inadmisible. Pero las confusiones se

proyectan desde luego a todas las perspectivas del problema, sobre todo cuando hablamos de la **Iglesia** y de su Magisterio Jerárquico.

Ahora bien, suponiendo que el contexto teológico quisiera proponer en primer término la "infalibilidad de la Iglesia (aunque fuera como predicado de "pueblo de Dios"), sin embargo determinaría una confusión peligrosa entre infalibilidad **en la Vida de la Iglesia** e infalibilidad **dirimente dogmática.** Llamemos a la primera infalibilidad orgánica **sacramental**; y a la segunda infalibilidad de las formulaciones **doctrinales.** En ambos casos la descripción sucinta del documento comporta por lo menos graves equívocos y a mi modo de ver es un intento de insumir la "infalibilidad del pontífice romano (legítimo)" en el difuso presupuesto de la "infalibilidad histórica del pueblo de Dios". Tendríamos así en forma explícita una reinterpretación concreta de una definición conciliar-pontifical y un caso práctico en que el "progreso pastoral" de un concilio (el Vaticano II) afecta de alguna manera las fórmulas dogmáticas tenidas por dirimentes (en este caso la ya citada del Vaticano I). Pero veamos ante todo el doble curso puntualizado con anterioridad.

En primer lugar, en cuanto a la "infalibilidad sacramental" ella es consecuencia de la organicidad teándrica de la Iglesia y se deduce como un postulado de las cuatro notas del símbolo de Nicea-Constantinopla. En otras palabras, es claro que la Iglesia es infalible en su Gracia y en su Tradición, en su vínculo Trinitario y en su economía intramundana. Si así no fuera, negaríamos **ipso facto** su naturaleza misma. Si así no fuera, no podría ser "Sacramentum Trinitatis" (por un lado), ni podría ser, **respecto de toda** creatura, de la entera **ktisis,** el espacio

absoluto (**tópos**) de toda santificación posible (por otro lado). En este sentido, la unicidad y unidad de la Iglesia corresponden al "mysterium", que se definiría como el "lugar" de las más perfectas theophanías; la "santidad" significaría la articulación **infalible** entre la **Hosía** (Sanctitas) intratrinitaria y el nivel de la creatura, a través del hombre (no de los ángeles, por ej., pues éstos en definitiva se incluyen en el **tópos** de la Iglesia); la catholicidad, el crecimiento orgánico **kath"olon**, que excluye por anticipado todo evolucionismo, todo transformismo, todo progresismo, toda mutación intrahistórica que anuncie períodos de emersiones contra lapsos de caducidades; y en fin su apostolicidad, la infalible radicación en el único gesto de Cristo que incardina ese **tópos** en las realidades **históricas** de los Apóstoles. En esta perspectiva theológica de Nicea, Constantinopla, Calcedonia, etc. ¿qué quiere decir pues **infalibilidad de la Iglesia**? Algo absolutamente superior y **distinto** de lo que sugiere y pretende el documento de Seper.

Agreguemos como una nota complementaria a este aspecto de la **quaestio**, que en las diversas tensiones doctrinales que han caracterizado la historia religiosa del occidente cristiano, no se ha cuestionado este aspecto de la infalibilidad, por el simple hecho de que toda herejía quiere conservar el fundamento de la Iglesia, aunque sea de "leur Église". Tenemos que esperar el racionalismo de los siglos XVII y XVIII, el ateísmo de los siglos XVIII-XX, el materialismo histórico del siglo XIX, etc., para ver suprimida la "infalibilidad", precisamente porque tales residuos hereticales suprimen sin más trámite la existencia misma de la Iglesia. Pero las herejías judaizantes del período de San Jerónimo, o las que preceden

as vastas remociones doctrinales del siglo XVI, definen ya un intento de cambiar el sentido de la infalibilidad al cambiar el sentido de la Iglesia. Y es esto lo que en última instancia denotaría el documento que analizamos: una eclesiología herética, incompatible con la herencia orgánica de la Tradición. En qué medida esa eclosión afecta o afectará la Cristología y la Triadología (Nicea, Efeso, Calcedonia, etc.) es un asunto poco claro. Sin embargo la posibilidad, sugerida y afirmada por el documento, en cuanto a las "reformulaciones dogmáticas" abriría un reflujo desde estos horizontes hacia la concepción del Mysterio Divino, o sea, hacia el contenido explícito de la Fe Teándrica. Recorreríamos así, en sentido inverso el decurso de las antiguas controversias doctrinales, que fueron trinitaristas, cristológicas, eclesiológicas, para retrotraernos en un sorprendente trámite heterodoxo a las situaciones más conflictivas que afectaron la Iglesia en los primeros cinco siglos del cristianismo.

Recapitulemos pues estas graves instancias: el documento iguala "infalibilidad del pueblo de Dios" e "infalibilidad de la Iglesia", recurriendo a una noción de infalibilidad participada que se inserta, según el documento, en la Infalibilidad como atributo divino. Ya hemos refutado la sustitución de la Iglesia por pueblo de Dios, y ahora subrayamos que podemos hablar de "infalibilidad de la Iglesia" como un carácter inherente a la plenitud teándrica del sujeto, pero que es inaceptable una "infalibilidad del pueblo de Dios", que sería la más nefasta pretensión de un historicismo situacionista contra las Fuentes incambiables de la Tradición. Pero ya he advertido que la nota de "infalible", referida a un predicado del sujeto Iglesia, pretende en realidad conva-

lidar, como un nuevo profetismo, los impulsos históricos advenidos en el curso de los dos últimos siglos, otorgándoles categoría revelatoria, superior a las formulaciones dogmáticas de los Concilios definitorios. En otras palabras, la "infalibilidad del pueblo de Dios", establecería en la perspectiva del documento la exigencia y la causa de una reformulación doctrinal, que comenzaría precisamente por la doctrina de la infalibilidad pontificia, insumida como he dicho en una categoría más vasta, desconocida por las normas del Vaticano I.

5. La infalibilidad en la Vida de la Iglesia, lo que hemos llamado infalibilidad sacramental o mystérica es desde luego el fundamento teándrico de la infalibilidad **dirimente** dogmática o doctrinal (lo que significa el pleno ejercicio de la inteligencia de la Fe y su vínculo solidario con la Tradición); pero esta infalibilidad dirimente no se confunde con aquella Vida, tanto como el Pontificado no se confunde con la Iglesia, ni el Pontífice histórico con el Pontificado teándrico. La infalibilidad definida por el Vaticano I es función exclusiva del Pontífice **Romano**, en la misma medida que hace explícita la categoría teándrica del Pontificado, y no se puede atribuir ni al cuerpo de los Obispos, ni siquiera reunido en Concilio definitorio legítimo, si éste no es sancionado y suscrito por el Pontífice **reinante**, y mucho menos por supuesto a la difusa hypóstasis de "pueblo de Dios". Pero en la tesitura modernista del documento, "infalibilidad del Pontífice Romano" quiere significar "conciencia histórica de la infalibilidad del pueblo de Dios", manifestada tanto en el sacerdocio jerárquico (los obispos), como en la comunidad de los fieles, substratum del "pueblo de Dios", y de allí la distinción esgrimida por el documento entre sacerdocio común de los fieles y sacerdocio

ministerial o jerárquico. Pero todo esto repugna a las notas constitutivas de la Iglesia, en su organicidad jerárquica, establecida en un único gesto dispensatorio del Señor; a la significación de la nota de "apostolicidad" del Credo de Nicea como **único** fundamento de toda posibilidad de sacerdocio histórico, y al vínculo dispensatorio entre los obispos y los fieles, que significa la común vigencia de la **Santidad**, pero no el común ejercicio de poderes carismáticos.

Si recompusiéramos de modo sistemático las afirmaciones del documento, tendríamos pues las siguientes instancias:

1) infalibilidad participada del "pueblo de Dios", o sea

2) infalibilidad de la "Iglesia Entera", manifestada

3) [A] en la infalibilidad del magisterio de los pastores (obispos) y del Romano Pontífice;

   [B] en la infalibilidad de la conciencia histórica del "pueblo de Dios", que urge

4) a progresar en la infalibilidad de una formulación dogmática, capaz de insumir una **serie temporal** de caducidades y emersiones, una **serie significante** de semánticas contrapuestas y aun contradictorias, una **serie revelatoria** en el vínculo constante de **impulso** divino (hecho conciencia en el pueblo de Dios) y **situación** histórica (vivenciada por esa misma conciencia como un "signo" de caducidad o de reformulación).

De esta manera, entramos en el delicado terreno de las "fórmulas dogmáticas" (parágrafo 5) que es uno de los motivos fundamentales del documento. A la serie

sistemática, deducida del contexto montiniano, oponemos la serie doctrinal de la Tradición:

1) No existe infalibilidad participada "del pueblo de Dios", que sólo es un predicado connotativo, descriptivo, consumativo del **Mysterium Ecclesiae**;

2) Existe la infalibilidad (sacramental o mystérica) de la Vida de la Iglesia, según las cuatro notas del Credo de Nicea;

3) coronada por la infalibilidad magisterial del Pontífice Romano (y del Concilio de Obispos en comunión con éste y según expresa **decisión** del mismo pontífice), que;

4) En la línea de la Tradición **define** sin cambiar las fórmulas definidas (por otro Pontífice legítimo y otro Concilio legítimo); **dirime** sin afectar lo ya dirimido; **condena** (según las mismas exigencias precitadas y comunes), sin amnistiar o excluir lo ya condenado, según la tensión entre "fórmulas dogmáticas" ya definidas y épocas históricas o situaciones históricas precisas, sin apartar las primeras (las fórmulas) y sin negar en bloque las segundas (las situaciones); y **anatematiza** para evitar la confusión del ortodoxo y del hereje, de la verdad y el error, de la Vida Teándrica y la muerte espiritual. Pues las cuatro direcciones mencionadas, **definir, dirimir, condenar, anatematizar** son en el Pontífice Legítimo ejercicio infalible de la Vida de la Fe **in Ecclesia.**

VI

1. Afrontamos así el problema de las profericiones dogmáticas, que representan el dato de la inteligibilidad del **Mysterium Ecclesiae**, en cuanto radicado en los tiempos históricos, abierto a la consumación de la historia teándrica, partícipe **desde** ya, de alguna manera inexpresable, de la Beatitud escatológica. Sólo así podemos entender la función de las profericiones dogmáticas, en la organicidad teándrica antes mencionada y brevemente descrita.

Pero veamos en primer lugar la contextura doctrinal del documento y procuremos una clarificación de sus tesis sobresalientes. Seguiré en lo fundamental el texto de la versión francesa que parece definir, según dije una orientación claramente modernista, sin mitigación de ninguna especie, la que en las circunstancias presentes carece desde luego de todo sentido filosófico y teológico. Esa mitigación se exhibe en realidad como defensa de la **autoridad írrita de un usurpador en sede vacante.**

El asunto ocupa fundamentalmente el parágrafo 5. **La notion de l'infaillibilité de l'Église que l'on ne peut corrompe,** pero se encuentra anticipada en el parágrafo **4. Le don de l'infaillibilité de l'Église dont la portée ne**

peut être reduite. En sustancia deduciríamos la siguiente perspectiva sistemática:

a) De la "infalibilidad del Pueblo de Dios y del Magisterio" (ambas expresiones en mayúscula; en el texto español se agrega "eclesiástico") surge una capacidad de atender a la organicidad de todos los dogmas que aunque pueden representar diversos **niveles** en las verdades de la Fe, son objeto de la misma Fe y prenda de la misma salvación. En otras palabras, se trata de una infalibilidad dinámica, que asciende y desciende por toda la contextura doctrinal, que se inserta en tiempos y épocas, que afronta doctrinas, sistemas y personas. Pero notemos desde ya el lugar preminente de la infalibilidad como carisma del "pueblo de Dios".

b) Esa infalibilidad es referida luego a la transmisión y expresión de la Revelación, para señalar dos dificultades: 1) **ex parte objecti**, el insondable misterio divino; 2) **ex parte subjecti**, el **homo historicus**, "la condition historique de **l'expression qu'il faut donner** à la Révélation".

c) En lo que atañe a esa "condition historique" el texto vaticano subraya cuatro situaciones típicas o forzosas:

1) **la portée sémantique** de la langue employée à une certaine époque et dans certaines circonstances;

2) qu'une verité dogmatique **soit d'abord exprimée d'une manière incomplète** et que plus tard elle soit signifiée plus integralement et plus parfaitement;

3) la necesidad de **confirmer et éclaircir les verités** ya contenidas en la Escritura o en la Tradición, sea para resolver cuestiones, sea para rechazar ciertos errores;

4) aunque las verdades dogmáticas son distintas de las concepciones, propias de una época determinada, podría ocurrir eventualmente que **ellas sean formuladas même par le Magistère en des termes qui portent des traces de telles conceptions**, que en la traducción mitigada española dice: [que tales verdades pueden ser enunciadas por el sagrado magisterio con palabras que sean evocación del mismo pensamiento].

d) las **fórmulas** dogmáticas han sido aptas —y podrían seguir siéndolo— para comunicar la verdad revelada. Pero de allí no se sigue "que chacune d'entre elles eût et **gardera toujours** cette aptitude au même degré".

e) el **sentido** de las fórmulas dogmáticas permanece siempre verdadero e idéntico a sí mismo en la Iglesia.

2. Resumiría este complejo aparato discursivo doctrinal en tres tesis fundamentales, que intentan develar la entraña misma de las concepciones explícitas o implícitas en el documento de Seper:

Primera tesis: La Iglesia está en función de la Revelación, a ser explicitada, y no la Revelación Cumplida en función de la Iglesia. Mysterio Teándrico a ser comunicado, convivido, realizado.

Segunda Tesis: La infalibilidad del "Pueblo de Dios" consiste en transitar y trasegar los ámbitos semánticos, sin afincarse en ninguno; y aunque a veces puede mantener una fórmula dogmática, la condición histórica (como dimensión absoluta de la existencia humana) estimulará tal infalibilidad a un progreso según otra "portée sémantique", más profunda, más amplia, o simplemente distinta.

Tercera Tesis: Hay que distinguir entre "fórmulas dogmáticas" y "sentido dogmático". Este es permanente,

según la condición propia de la Revelación, que requiere sin embargo la "develación" de los tiempos, como condición extrínseca al magisterio; aquéllas en cambio varían en su "aptitud" (palabra eliminada del contexto español) de comunicar la verdad revelada, y por lo mismo pueden ser cambiadas. La teología consistiría en el ejercicio de descubrir esa "mejor y mayor aptitud", y la infalibilidad del "Pueblo de Dios" en proclamar la "nueva fórmula" sin afectar **le sens dogmatique.**

Si mi esfuerzo de síntesis clarificadora corresponde objetivamente a la tesitura doctrinal del documento y si las tres tesis desentrañadas, según la costumbre de los antiguos doctores, insumen **especulativamente** los diversos rumbos dialécticos del parágrafo 5, pregunto: ¿qué queda de la Tradición, en particular de la Tradición de los grandes concilios hasta el siglo VI?

Si mi esfuerzo de síntesis no es correcto, o si por ignorancia o error humano, me aparto de una comprensión objetiva, doy por no existente y por nulas las conclusiones que pretendo sacar de este fundamental parágrafo 5, pero invito a mis lectores, o a mis censores, a explicarlo con precisión conceptual y no a mitigarlo con propósitos piadosos.

3. Paso ahora a refutar estos gravísimos trasfondos heréticos, envueltos en la pompa de una autoridad que en la oscilación de lumbre que se ofrece y tiniebla que se agrega parece destinada a cumplir, como dije, el último acto terrible de este nefasto concilio y de este más nefasto pontificado: abatir las venerables fórmulas dogmáticas, comenzando con una nueva "portée sémantique" de la infalibilidad de la Iglesia y del Romano Pontífice.

En primer lugar, el vínculo entre "revelación" e Igle-

sia según la disyunción prestablecida entre Iglesia y pueblo de Dios. Insisto en señalar que la base doctrinal del documento representa una teología del "pueblo de Dios", carismático, infalible, progresante en la conciencia histórica, dotado de la capacidad de discernir los signos de los tiempos y de estimular profeticamente las modulaciones dogmáticas. La Iglesia sería en esta perspectiva el "ámbito" de tal manifestación carismática del "pueblo de Dios", y la "revelación" el vínculo dinámico entre los designios divinos y esa conciencia histórica. De aquí derivan todas las consecuencias doctrinales, más o menos explícitas en el parágrafo 5. Pero ya he mostrado el carácter anti-tradicional y herético de esta tesis y en cierto modo hemos refutado aquellas consecuencias doctrinales. "Revelación" ocupa el lugar de "espíritu" hegeliano, e Iglesia el lugar de "historia" o temporalidad. Pero en esta dialéctica de "revelación" en el contexto de una "iglesia" que resulta un verdadero contrasentido, no queda nada de la Iglesia de Cristo. En esa "revelación" no se "revela" el Mysterio Trinitario, sino el "proceso" de una autodevelación constitutiva e inmanente, y en esa "iglesia" no se salva ni santifica nada, sino que se concentran o advienen las "estructutas" condicionantes, cuya verdad es una "verdad" incardinada y caduca, no una Verdad Encarnada e Inviolable.

Pero más grave resulta la segunda tesis, por lo menos en sus consecuencias inmediatas y definidas en el campo de las configuraciones semánticas y en el de las precisiones doctrinales. Aquí se comprende la disyunción entre 'infalibilidad del pueblo de Dios" (como una categoría trascendente e iluminante) y el sucesivo trasiego de cada "portée sémantique", como un determinado es-

pacio histórcio, no necesariamente incardinado en aquella "infalibilidad". Se comprende también que todos los concilios, todas las definiciones, todas las profericiones dirimentes, son parte de una cierta "portée sémantique", que puede ser abolida en el decurso temporal. En fin, es lógico concluir que no puede darse en el contexto histórico de la Iglesia (para el documento, en el contexto histórico del "pueblo de Dios") ninguna "fuente sacra" que gobierne el despliegue de la proferición doctrinal y por ende ninguna "lengua sacra" (en el pasado o en el presente) y ningún vínculo estable entre la Iglesia y un lenguaje inviolable.

Habría que analizar cada una de estas implicancias en el campo del carácter sacramental o mystérico de la Iglesia (según se ha subrayado repetidas veces ya), para advertir en cada una de ellas un sutil o paladino ataque al mysterio Teándrico. El historicismo lingüístico que domina todo el documento, un larvado estructuralismo de campos semánticos, concebidos como emersiones y aboliciones del logos proferido, en tanto se adscribe a una semántica determinada, y una concepción dialéctica que contrapone "infalibilidad" como conciencia insumente del "pueblo de Dios" y "decurso expresivo" como determinación existencialista, cuya contingencia afecta la **Gestalt** o forma y contexto profirentes, todo ello implica la pérdida del eje celeste (**ánothen-ex alto**) y mundano (**et Verbum caro factum est**) que es la Iglesia, en tanto **perikhóresis** de la historia y el Mysterio Trinitario. Aunque parezca mentira, en estos horizontes especulativos del Cardenal Seper predomina un cierto inmanentismo, que transforma los nombres trinitarios, la formulación triadológica y cristológica de la Tradición en puros **fla-**

tus vocis intercambiables según la **porte sémantique** de cada época, e incluso parece convenir al menos en un sentido teórico general con las tesis heréticas de Küng, Daniélou, Rahner y tantos otros, de que otro lenguaje (de la India, Africa o América), pudiera imponer la caducidad de la formulación heleno-latina y producir un cambio radical de la perspectiva teológica de la Iglesia. Pero para ello hay que salvar "la sens dogmatique" contra "les formules dogmatique". Pero ¿de qué **sensus** se trata?

En esta respuesta al cardenal Seper me limito a señalar las graves consecuencias entrañadas en el documento, que parece dar razón a los progresistas (Mc Brien) y no a los "tradicionalistas" (de Nantes). Pues en definitiva el documento montiniano destruye el **sen-** **sus** viviente y orgánico de la **parádosis**, de la **traditio** que consiste en un crecimiento y no en un cambio semántico. Pero para **crecer** se precisa un eje, una fuente, une gobierno semántico; para cambiar sólo se requiere la intervención de una dialéctica; que el documento recubre con la inocente expresión de "portée sémantique" (eliminada como ya dije de la versión española). Además he advertido en otros trabajos, en particular en **San Esteban Promártir** (refutación de las orientaciones judaizantes de Daniélou), y en **Filología y Teología**, que el horizonte de una semántica teológica en la Iglesia es un caso particular del mysterio de la Encarnación, y que no se puede afectar el rumbo de esa semántica sin deteriorar la realidad (**res** mystérica) y el significado (el **logos** o **sensus**) que define y concreta aquel mysterio en lenguaje humano, que de todas modos gobierna según la naturaleza de la Iglesia la entera **ktisis**. Desde este

punto de vista debe estudiarse la ubicación de las fórmulas dogmáticas en el contexto del principio teándrico. De ahí se deduce la inviolabilidad y organicidad viviente, que excluye la escisión historicista del documento.

Y así entramos en la tercera tesis sobreentendida como una "teología del pueblo de Dios": La proferición de **deo uno et trino** es ahora consecuencia historicista y existencialista, reflejada en la conciencia histórica, encarnada a su vez en cada **portée sémantique.** No conozco en la historia dramática de la Iglesia grecolatina una mayor fisura en el grandioso edificio de la Teología, entendida no como sistema de un doctor o de una escuela, sino como connatural vínculo entre **Mysterium Trinitatis** y **Mysterium Ecclesiae.** Y si la Teología no es esto, ¿qué otra cosa podría constituirla, sino la sucesión semántica postulada por el documento?

VII

1. Un último motivo del texto montiniano obliga a resumir algunas reflexiones fundamentales, en esta dolorosa alternativa penumbrosa que podría describirse como una kénosis del Espíritu Paráclito y por ende como una crucifixión de la Iglesia. Me refiero al tema del sacerdocio, que discriminaré brevemente para concluir este comentario, ya demasiado extenso.

Resulta lógico el desarrollo del parágrafo 6 que depende en sustancia de las tesis procedentes, en particular de aquella que postula la hypóstasis histórica del pueblo de Dios y el vínculo dinámico entre "revelación" e "iglesia". Pero también resulta lógico que ese parágrafo carece de toda fundamentación en la perspectiva que he contrapuesto, de modo sistemático, a las formulaciones del documento.

Sería menester estudiar el vocabulario bíblico, su **semántica teológica**, en particular dentro de la perspectiva del griego helenístico, para internarse en los matices significantes de aquellos pasajes, aducidos por el documento. Y además, naturalmente, habría que diseñar la totalidad de la curva semántica en la Tradición

litúrgica y doctrinal de la Iglesia, para convenir en algunas inducciones que no parecen consolidar las inferencias de Seper. Curiosamente una argumentación teológica que pretende dirimir cada "portée sémantique" se olvida por completo de su propia perspectiva, cuando quiere fundamentar sus tesis cuestionables, o como diríamos en buen castellano, cuando quiere llevar agua para su propio molino. Porque en definitiva si bien la letra bíblica no decide el **sentido** de la Iglesia, en cuanto ésta, es decir la Iglesia, incluye a aquélla, es decir la Biblia, y determina su semántica, sin embargo en la articulación entre "historia" e Iglesia la curva semántica de la Sagrada Escritura no puede contraponerse al despliegue orgánico de la Tradición.

En este sentido el documento confunde los planos lingüísticos del griego neotestamentario y deduce una partición equívoca del "sacerdocio", partición que se proyecta a su vez como resonancia "teocrática" del "pueblo de Dios" y que en consecuencia define un cierto grado de retorno a la perspectiva judaica.

No pretendo hacer aquí una exégesis bíblica completa, sino sólo llamar la atención sobre la "portée sémantique" de algunas palabras, en particular el término griego **hieráteuma**. Sin ánimo de una clarificación exhaustiva, he aquí algunas puntualizaciones.

En primer lugar, he señalado en páginas anteriores que las fases descriptas en los textos de San Pedro, San Pablo y San Juan (por citar los más importantes), de los que Seper parece deducir el "sacerdocio común de los fieles", señalan una articulación o decurso entre antigua y nueva alianza, pero también una ruptura por la presencia de un dato incompatible con la interpretación

judaica. Pues este tema del "sacerdocio real", o de la "realeza sacerdotal" (que en definitiva se resume en Cristo), aparece según la noción teocrática veterotestamentaria en el **Exodo**, 19.6: **hymeis de ésesthé moi basíleion hieráteuma kai ethnos hagion** (vosotros sois para Mí un sacerdocio real y una estirpe sacra), y que en el hebreo según Kittel significa **Königreich von Priestern Dann.** —agrega Kittel— **stammt der Ausdruck "Königreich von Priestern" aus einer Epoche in der er wohl bedeuten kann, das alle Glieder des Volkes Israel Priester sein sollen, ein Königreich das aus Priestern besteht.** El mismo Kittel señala que la traducción de los LXX "ist erstaunlich frei" (es sorprendentemente libre), precisamente porque en el período helenístico se entreabre otra perspectiva semántica, que parece aducir una anticipación de la perspectiva teándrica.

Tendríamos así claramente descripta la curva que va de la semántica judía, a la modulación helenística y en fin a la semántica neotestamentario o teándrica, en cuanto a la "portée" de la frase **basíleion hieráteuma.** Qué perdura y se insume en la semántica cristiana, qué caduca de la semántica hebraica, qué se anticipa en el contexto helenístico y qué adviene como dato teándrico de la Iglesia en el Nuevo Testamento, he ahí el correcto método de exégesis literal y el fundamento de una sana convergencia especulativa. Pero el texto de Seper, fundado en los antecedentes del Concilio Vaticano II, propugna lisa y llanamente una "judaización de la Iglesia", al retrotraerla a la perspectiva del **Exodo**, eximido de la lumbre de Cristo. Se cumple así como dije la reversión del apotegma agustiniano, cuya sonancia es ahora: **quod patet in vetere, latet in novo.**

2. En un orden general, los problemas evocados en el documento de Seper por una distinción entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial se entrañan en tres niveles del griego neotestamentario: el nivel del **apocalipsis**, el nivel de la I Petri y el nivel de la **Epist. ad Hebraeos** (y en general San Pablo). Todos los textos podrían agruparse en este triple horizonte. Sin pretender examinar de modo completo esta cuestión, me limito a señalar algunas precisiones filológicas que de todas maneras interesan al problema.

El cap. VII de la Epist ad Hebraeos se refiere específicamente al sacerdocio eterno de Cristo **secundum ordinem Melchisedec**, lo que tiene en la teología de San Pablo una importancia fundamental. Las inferencias aplicadas a los fieles parece un exceso de trasliteración, que es inadmisible como fundamento de una cuestión doctrinal. Por el contrario, el texto de toda la epístola aduce en forma incuestionable lo que he denominado "continuidad y ruptura", por la exaltación del **dato teándrico**, que es el que funda el **unico sacerdocio.**

El cap. I.5 del Apocalipsis ocurre en un contexto cultural y escatológico que supone una perspectiva de plenitud teándrica comunicada y que de todos modos resulta profundamente diversa de la teocracia del **Exodo**. Veríamos allí la Iglesia de la gloria, donde ya no interesa el orden de la jerarquía ministerial, sino el orden del amor consumado.

En fin en la I Petri 2.9 la complejidad significativa de la realidad histórico-divina (o sea, teándrica) matiza notablemente la "portée sémantique", para usar la expresión del documento. En esa descripción, el término **hieráteuma** que articula como dije las dos fases de la alianza,

entreabre sin embargo el signo de la novedad crística, y por tanto el signo de una plenificación que impide el retorno al nivel literal judaico del **Exodo.**

En efecto, la descripción aludida transcurre por los sustantivos **genos, hieráteuma, ethnos** y **laós**, cada uno con su connotación atributiva, que define en cada caso un horizonte teándrico y en conjunto una religación histórico-divina que atiende a los orígenes y a la consumación. La Iglesia así entrevista denota caracteres más ricos, profundidades más entrañables, en las que el supuesto sacerdocio común de los fieles se refiere en definitiva a la participación agapística en la Gracia y por allí según hemos admitido ya repetidas veces a la participación en la perikhóresis trinitaria. Pero el orden o nivel jerárquico en la Iglesia, es decir, la radicación en el fundamento de los Apóstoles es otra cosa muy distinta.

3. El término conflictivo es aquí **hieráteuma** con su connotativo **basíleion.** Pero ya sabemos, de modo literal y textual, que no corresponde a la expresión hebraica "reino de sacerdotes" (**Königreich von Priestern**). ¿A qué corresponde entonces? Entramos así en un terreno de semántica del griego helenístico y neotestamentario que no resulta una cuestión fácil. Pero ¿dónde queda para el documento esta "portée sémantique"? ¿Y no parece prudente, en éste como en otros terrenos, respetar el **sensus** tradicional de la Iglesia, o renovar las perspectivas **doctrinales** según una sana **filología sacra,** no contaminada de historicismo?

Hieráteuma podría recuperar en su contexto semántico el sentido general de sacralidad dinámica que es un atributo de la Iglesia, y apartar en cambio el sesgo de posesión o ejercicio sacerdotal, en vista justamente de

que la "apostolicidad" (fundada en un gesto único, definitivo e inviolable de Cristo) establece un nuevo sacerdocio, un único sacerdocio que es por naturaleza inequívocamente jerárquico. ¿A qué hablar entonces de "sacerdocio común", alterando al mismo tiempo la connotación de la Iglesia y la semántica del sacerdocio **in Ecclesia**? Esta confusión es un retroceso que judaíza. Pregunto: ¿a qué **portée sémantique** obedece?

La dificultad de las lenguas románicas reside en que no pueden traducir adecuadamente en un solo término singular el neutro singular del griego, y más este neutro que tiene una curva lingüística particular ya en el griego clásico. **Hieráteuma** tendería pues a significar "los sacralizados", y con su atributo **basílion** "los sacralizados del del reino", del único reino de Cristo, del que la Iglesia es expresión teándrica connatural.

Hieráteuma contendría pues el significado pasivo —que denota la expresión castellano "sacralizados"— distinto aunque no separado del significado activo de "sacerdote" (**sacrum** + **dare**) en que consiste específicamente la apostolicidad de la Iglesia. ¿No unimos entonces sin confundir los campos semánticos, y no distinguimos sin separar las relaciones del logos significante? ¿A qué proponer un género lógico (sacerdocio), cuya doble especie (común y jerárquico) introduce una completa confusión en la semántica del género y por ende en el rumbo de la especificidad?

Así se entiende el magnífico despliegue descriptivo de la I Petri **genos eklektón**, es la Iglesia, el **tertium genus** de los Padres (ni judío ni gentil), es la novedad de Cristo comunicada al mundo en la Iglesia; **basíleion hieráteuma**, la sacralidad personal vinculada al Reino, y

establecida como una veta indeleble en la historia, no en tanto que da, sino en tanto que recibe: **ethnos hagion**, la participación del Espíritu Paráclito que transforma la perspectiva biológica post-paradisíaca; en fin **laós eis peripoiesin**, el rumbo abierto a la consumación histórico-escatológica. Pues este "pueblo" no está completado aún. Se aventan así las sombras del documento de Seper y se excluyen las confusiones semánticas entre **agens y patiens**, que en el terreno doctrinal comportaría el derrumbe de toda Teología.

Por otro lado, sin forzar las conclusiones semánticas y sin contraponerles interpretaciones de un fácil simbolismo, pienso que hay en el contexto una perspectiva trinitaria, que destruye definitivamente las inferencias modernistas. Pues el **genos eklektón** aludiría al vínculo de la Iglesia con el **Fons Trinitatis**, es decir, el **sinus Patris**, y de aquí la fuerza semántica de **genos**, en la perspectiva del Prólogo de San Juan; **basíleion hieráteuma**, al vínculo con el Hijo **sacerdos in aeternum; ethnos hagion** al don del Espíritu Paráclito que en el predicado **hagion** define el rumbo de la plenificación teándrica, y en fin en la cuarta designacin, que cambia curiosamente las referencias nominales, el texto presentaría el mysterio de la inserción de la Iglesia en el tiempo, sobre todo por el giro **eis peripoiesin**, que daría idea de un acrecentamiento. Precisamente la Iglesia no se puede definir desde ese nivel de **laós eis peripoiesin**, pues faltaría la radicación Trinitaria, o sea, no existiría el **Mysterium Ecclesiae.**

VIII

1. Hemos examinado los principales motivos, de sorprendentes rasgos modernistas, ostensibles en este sorprendente documento, exhibido como defensa de la Tradición ¿Qué autoridad tiene el que esto escribe para enfrentar a un cardenal Romano, que preside una congregación jerárquica, propuesta para conservar el rumbo de la Fe? Me adelanto con esta pregunta a la que se formularán, amigos o adversarios teológicos en tiempos indigentes y trágicos. Y me adelanto también en la respuesta: ninguna autoridad.

Pero la Fe no es del orden de la autoridad, de ninguna especie de autoridad. La Fe consiste en ver en la penumbra y aun en la oscuridad y proclamar eso mismo que es la Fe. Consiste además en ver según coherencia con la Tradición; consiste en gemir en el duro contraste, en el durísimo rigor, en la soledad sin horizonte. Según este principio enfrento una discriminación retorcida y sectaria (la del documento) con la claridad que proporciona la Tradición lealmente estudiada, contemplada, proferida; porque la Fe es también Fidelidad a ese contexto proferido, primero en el Logos Intradivino, luego

en el Logos Encarnado, luego en la palabra divino-humana de ese Logos Encarnado, luego en la Iglesia Teándrica e Inviolable, luego en la resonancia de mi precaria humanidad, conmovida ante lo que oye y lo que ve, pero diáfana en tanto proferir la Fe es Lumbre Indeficiente. No es problema de autoridad, ante cuya sanción **legítima** me inclino, precisamente con el vigor de la Fe.

2. Estaba terminado este doloroso camino interpretativo, esta **via Crucis** de la Iglesia, cuando llegó a mis manos el eco de la polémica entre el cardenal Seper y Hans Küng (**Documentation Catholique**, nº 1672, 16 de marzo de 1975, pág. 258-262). A ello se agrega la Declaración de la Conferencia Episcopal Alemana, aceptada también por los obispos suizos y austríacos. Nada cambia esta polémica, en cuanto a la perspectiva del documento inicial de Seper. Al contrario, demuestra el peligro de la equivocidad. Pero interesa señalar que en la declaración de H. Küng, éste presupone la posibilidad de avanzar en una **nueva** inteligencia de la Fe y que deduciendo ciertas premisas de la declaración episcopal alemana, favorables según él a sus interpretaciones teológicas, concluye sugiriendo que "**les normes théologiques de la Conférence épiscopal allemande seront aussi observés par la Curie romaine, bien que cela puisse avoir de remarquables conséquences pour la méthode et les idées de la théologie romaine**" (loc. cit., pág. 262).

Estamos pues en el caos originario, en la **rudis indigestaque moles** del poeta, en el **tohuwabohu** indiscriminado; tres posiciones se deducen de todos estos documentos: la teología de la Curia romana, la teología de los obispos alemanes, la teología de H. Küng.

En lo que respecta a las clarificaciones intentadas en las páginas anteriores, no sólo no debo cambiar nada, sino que me atrevo a confirmar que el tono y la equivocidad del documento de Seper multiplicarán estas penosas coyunturas, hasta que la santidad de un pontífice legítimo ponga a todos en su quicio, suprima la tiranía de los sectarios, dé por terminada la persecución de la Fe. Esperaremos también ese pontífice con renovada ingenuidad de niños, que es preciso decirlo ansían ser reconvenidos y amonestados, si ello es necesario para la paz de la Iglesia. Pero la paz de la Iglesia no puede advenir por una mutación de la Fe. Sabemos que la Santidad de la Iglesia es inderogable y nos refugiamos con esperanza inconmovible en su **Hosía** transmundana, que inhabita el mundo sin embargo en el **Mysterium** exultante y beatífico de la Iglesia, de **esta** Iglesia, concreta, sufriente y crucificada.

Aclaro finalmente que concluida la redacción del trabajo, he podido consultar el texto latino en **Acta Apostolicae Sedis,** año 1973, pág. 396-408. No debo corregir en absoluto mi comentario. Sólo agregar que el texto francés es realmente fiel. Por lo demás he leído dos traducciones castellanas, que indico para el estudioso. Una, publicada en la revista **Criterio,** nº 1673, del 9-VIII-73, pág. 419-423 (Bs. As.). Otra, en un cuadernillo, s/f., de la Ofic. Buena Prensa (Inst. Salesiana), editado para uso del Arzobispado de Córdoba. No debo variar un ápice mis puntualizaciones.

INDICE

Esta obra se terminó de imprimir
el día 18 de octubre
de 1983,
fiesta del Evangelista San Lucas,
para combatir
sin ambages y sin tregua
la *Haereses Sceleratissima,*
que dice San Jerónimo,
en un país devastado
por el fariseísmo
cristiano, ahora
ecuménico;
y
para que esplenda
la LUMBRE
del LOGOS helénico,
Lumbre de las Musas
con el Evangelio
de San Juan.

En *La Herejía Judeo-cristiana*, el doctor Carlos A. Disandro plantea, con riguroso manejo de fuentes, la problemática que conmociona a la Iglesia Romana, a partir del Concilio Vaticano II.

El autor, quien goza de un merecido prestigio en los círculos universitarios tanto europeos como americanos por su contribución científica en el campo de la filología clásica, enfoca la cuestión desde la perspectiva de la confluencia y disyunción histórica de helenismo, judaísmo y cristianismo, términos sin los cuales no puede inteligirse el tema.

La tesis central de la obra sostiene que en el Vaticano II se configura una verdadera herejía, que reconoce sus fuentes doctrinales en los heresiarcas judaizantes de los primeros siglos cristianos.

Fundado en la Tradición y en los Padres de la Iglesia, el doctor Disandro demuestra que no es el cristianismo quien debe creer en el judaísmo, sino el judaísmo en el cristianismo. Lo contrario es lo profesado por la herejía judeo-cristiana, que provoca el desfonde de la Fe Trinitario Teándrica.

Pero los efectos demoledores de la herejía judeo-cristiana no se ciñen sólo al campo religioso. El judeo-cristianismo resulta entonces una herramienta óptima para promover la destrucción de las Naciones o lo que quede de ellas, que son el último obstáculo para la coalición operativa de los poderes sinárquicos instauradores de una esclavitud a nivel mundial.

Así pueden entenderse, con la debida profundidad, cauces doctrinales que luego se tornan fenómenos en apariencia mex-plicables para quienes carecen de la debida información: por ejemplo, cómo de las Universidades Católicas Centroamericanas han salido los cuadros de la guerrilla que desgarra y desangra a esos desdichados países, hermanos en la lengua y en la Fe.

Se trata de una siniestra guerra civil religiosa, implementada y conducida por las sectas judeo-cristianas, que tienen ahora un óptimo aliado en el judeo-cristianismo romano. Clarificar, dirimir y enfrentar esta confusión semántica, tal el sentido de este libro.